الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
جامعة منتوري قسنطينة

كلية العلوم الإنسانية والعلوم الاجتماعية

قســم الفلسفــة

رقم التسجيل............

الرقم التسلسلي..........

موقف طه عبد الرحمان من الحداثة

مذكرة مقدمة لنيل شهادة الماجستر في الفلسفة

إعداد الطالب:

بوزبرة عبد السلام

إشراف الدكتور:

مراجي رابح

أعضاء لجنة المناقشة:

الإسم و اللقب	الرتبة	الصفة	الجامعة الأصلية
أ. د. إسماعيل زروخي	أستاذ التعليم العالي	رئـــيسا	جامعة منتوري
د. رابح مراجي	أستـــاذ محاضر	مشرفا ومقررا	جامعة منتوري
أ. د. جمال مفرج	أستاذ التعليم العالي	عضوا مناقشا	جامعة منتوري
د. عبد الحفيظ عصام	أستـــاذ محاضر	عضوا مناقشا	جامعة منتوري

السنة الجامعية: 2010/2009

بسم الله الرحمان الرحيم

" كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ، وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ "

سورة آل عمران الآية 110.

شكر وتقدير

بأسمى معانى الشكر الجزيل، والعرفان الخالص، أتوجه إلىأستاذي الفاضـــل الدكتور رابح مراجي، على ما غمرني به من نصائـــح وتوجيهات علمـية ومنهجية، وعلى ما أمدني به من مصادر ومراجع البحث، وما لمست فيه من نبـل الأخلاق، ورفعة الشمائل التي عهدته عليها منذ إشرافه علي في الليسانس،فأخذت عنه رفعة الخلق والتواضع.

كما لا يفوتـني أن أتوجه بالشكر والإمتـنان إلى جميع أساتـذة المعهد، الـذين لم يبخلوا علي بنصائحهم السديدة، وتوجيهاتهم القيمة، والتي بفضلها تم إنجـاز هذا العمل المتواضع .

كمالا أنسى زملاء الدفعة كل بإسمه. فلهؤلاء جميعا كل الشكر والتقديـــر.

إ هـ د ا ء

أهدي ثمرة هذا الجهد الفكري المتواضع ،مع كل حرف ،وكل كلمة ، وكل جملة فيه، ألف مثوبة ومغفرة لأبي رحمة الله عليه.

إلى قنديل دربي، وسر نجاحي: أمي أطال الله في عمرها ،وجميع أفراد العائلة الكبيرة إخوتي وأخواتي كل باسمه.

إلى عائلتي الصغيرة: زوجتي التي كانت دائما سندا وعونا لي في عملي.

إلى أبنائي، روضة حياتي: هيثم، يحي ، أنفال .

إلى أعز صديق التقيته من غير موعد في رحلتي الدراسية، بلقاسم

مقدمة:

يشهد تاريخ الغرب عموما على أن تلك التحولات التي شهدتها أوربا في العصر الحديث، شكلت فصلا حاسما من فصول المعركة الطويلة التي خاضها الإنسان الأوربي ضد القرون الوسطى ومواريثها، والتي انتهت بانتصار العقل على اللاهوت، وعلى سلطة طبقة رجال الدين. هذا الانتصار تحقق وتعزز بانتصار علاقات الإنتاج الرأسمالية الوليدة والصاعدة على نمط الإنتاج الإقطاعي في حلبة الاقتصاد، وانتصار الثورة البرجوازية على الأنظمة الملكية المطلقة، والمستبدة في حلبة السياسية. هذه العوامل والظروف المتداخلة آذنت بنظام معرفي جديد يمثل رؤية فلسفية وثقافية جديدة للعالم، أعادت بناء وصوغ الإدراك الإنساني للكون وللطبيعة والاجتماع البشري على نحو نوعي مختلف، أنتج منظومة معرفية وثقافية واجتماعية جديدة. إنها فلسفة الحداثة التي تولدت من رحم العلاقات الصراعية التي حكمت الفكر الأوربي بغيره من المنظومات الثقافية والفكرية السائدة آنذاك. فعلاقة الحداثة بما قبلها – أي بماضيها الثقافي والفكري- هي علاقة قطع أو قطيعة بالمعنى الفوكوي، الذي يفيد انتقال الفكر من مستوى أبستيمي إلى مستوى أبستيمي آخر جديد. فالحداثة بهذا خصوصية عرف بها الفكر الغربي تعبر عن ثورة العقل على المألوف المقلد، وتجاوز كل ما هو قديم، ورفض كل ما يعيق التقدم، من أجل فرض ثقافة شاملة وعالمية لتحقيق الوحدة. فالفكر الأوربي الحديث لا يؤمن إلا بما يتأسس على الذات المفكرة الحرة الناقدة، التي فتحت لنفسها مجالات للتفكير والبحث واتخاذ مواقف كانت ممنوعة من قبل.

ولا غرابة أن ينفذ مفهوم الحداثة إلى بيئات فكرية وثقافية مغايرة للبيئة الفكرية والثقافية التي تولد عنها ونشأ فيها، منها البيئة الفكرية العربية الإسلامية، إذ وجد للحداثة صداها في أدبيات الخطاب الفلسفي الغربي المعاصر، فحصلت محاولات مختلفة العدة والبواعث لتبيئة هذا الوافد في المجال التداولي العربي الإسلامي، رفعت لواءها نزعة متغربة ترى أن أفضل طريق لمواجهة المشروع الغربي الحديث تتمثل في استيعاب آثاره، وتمثل منجزاته ومكاسبه، وبالتالي الأخذ بالحداثة التي صنعت بها أوربا شوكتها وهيبتها. فما تردد رواد هذه النزعة من الانتهال من منابعها، متطلعين إلى توطين مكتسباتها المنهجية والمعرفية في نسيج الثقافة العربية الإسلامية. وفي مقابل هذه النزعة

التغريبية بداعي التجديد والتحديث، هناك من المفكرين العرب من تحرز من هذا الوافد الغريب وتحفظ بشأنه، فعمل على التعاطي معه وهذا بتحليله وتتبع مساراته، والوقوف عند آثاره ونتائجه، و بنقده وبيان محدودية وقصور آلياته، ومضاعفاته اللاأخلاقية.

ومن أولئك المفكرين العرب الذين سجلوا موقفا بارزا من الحداثة الغربية، وقدموا إسهامات متميزة، ورفضوا الانغماس في القيم والفنون والآداب والأفكار التي أشاعتها الحداثة الغربية، وروجت لها، المفكر المغربي طه عبد الرحمان الذي فتح بفكره حقلا معرفيا خصبا، وقدم منتوجا فلسفيا متميزا في الفكر العربي المعاصر، يناظر في قوته النقدية والبنائية والاستدلالية غيره من المسارات الفلسفية الأخرى؛ خصوصا الغربية منها. لذا شكلت قراءته للحداثة الغربية مشروعا لرؤية نقدية بارزة ،عملت على تقويم مختلف نتاجات العقل الحداثي الغربي، وذلك ببيان هشاشة مرتكزاته لما أفرزه من مختلف مظاهر الاختناق والتأزم. هذا من جهة، ومن جهة ثانية شكلت قراءته للحداثة الغربية نقطة تحول حاسمة في سبيل بناء فضاء فلسفي عربي إسلامي مبدع ومستقل، يضاهي في مناهجه ومعارفه الفضاء الفلسفي الغربي، وهذا ما يلمسه كل مهتم بفكر طه عبد الرحمان، ومشتغل على تآليفه .وفي سبيل الوقوف على موقف طه عبد الرحمان من الحداثة الغربية بشيء من العمق و الاستفاضة، فإن الإشكالية التي سنحاول الإجابة عنها في هذا العمل يمكن صياغتها بالشكل التالي:

- ما هي القراءة التي قدمها طه عبد الرحمان للحداثة الغربية؟
- ما هي الأدوات النقدية والبنائية التي توسل بها في هذه القراءة للفكر الحداثي الغربي؟
- كيف شكلت هذه الرؤية النقدية مدخلا لتأسيس حداثة بديلة أصيلة ومبدعة، تتوافق والمجال التداولي العربي الإسلامي؟

بناء على هذه الإشكالية يمكن القول بأن اهتمام طه عبد الرحمان بموضوع الحداثة الغربية،والموقف الذي اتخذه إزاءها، يعد بحق من المشاريع الهامة في الثقافة العربية الإسلامية المعاصرة، والمساهمة بشكل فعال في إعادة تأسيس منجزات الفكر العربي الإسلامي على أصول جديدة مستقلة استقلالا جوهريا عن البيئة الفكرية والثقافية الغربية. بل نابعة من البيئة الفكرية والثقافية العربية الإسلامية. هذه الغاية التي يصبو إليها طه عبد

الرحمان تعد من البواعث الأساسية التي أثارت اهتمامي، وكانت من الدوافع المباشرة التي دفعتني إلى البحث في هذا الموضوع. ويمكن تلخيص باقي الدوافع الموضوعية الأخرى في النقاط التالية:

- التعرف وبعمق على القراءة التي قدمها طه عبد الرحمان لهذا النسق الفكري والمعرفي المستجد، وذلك بإبراز موقفه منه، والوقوف على الأدوات النقدية والبنائية التي توسل بها المفكر في هذه القراءة الجادة.

- التعرف على الأساليب البرهانية والقواعد الاستدلالية التي استعان بها طه عبد الرحمان في نقده للحداثة الغربية ؛بعيدا عن التوصيفات العاطفية والتناولات المذهبية.

- التعرف على خط فكري وفلسفي صاعد وجاد لمفكر مجدد في مجال الفلسفة العربية المعاصرة، في مقابل إنتاجات عربية وإسلامية غشاها التقليد والمحاكاة، واستحكمت عليها التشيعات المذهبية والفكرية، سواء لدى المتقدمين أو المتأخرين، والوصول إلى حكم مبرر ومؤسس. أما عن الدوافع الذاتية فيمكن تحديد تلك الإثارة الوجدانية التي أيقضها فينا طه عبد الرحمان جراء الارتكاسة الحضارية التي مازال الفكر العربي المعاصر يتخبط في حبائلها، ويموج في معاقلها، بسبب انقطاع أهل الفكرعن الثقافة الإسلامية بعراقة تاريخها، وخصوبة فكرها وتراثها، في الوقت الذي اندفع فيه هؤلاء نحو الأفكار والمعارف الوافدة إليهم من المرجعيات الغربية، وتمكنوا منها معرفيا ومنهجيا. ضف إلى ذلك غاية الاستفادة الشخصية من عمق الأدوات المفهومية واللغوية التي يبدعها طه عبد الرحمان، والتي قل ما نجد مثيلا لها في إنتاج فكري عربي آخر.

أما فيما يتعلق بالمنهج الذي اعتمدت عليه في معالجة هذا الموضوع فإني استندت إلى المنهج التحليلي؛ كونه يتناسب مع طبيعة الموضوع، وهذا بتتبع مراحل هذه الرؤية النقدية وأسسها المنهجية والمعرفية. وكأن هذا البحث وفق المنهج التحليلي يتجه تدريجيا نحو تزكية النقد الذي يمارسه طه عبد الرحمان؛ الذي يتجاوز فكرة الهدم ليمتد نحو فكرة البناء، وذلك عن طريق اقتراح البدائل والحلول، وهذا ما التزم به المفكر في جل مؤلفاته الناقدة. وكمحاولة للإجابة على الإشكالية المقدمة للبحث، ارتأيت فهم ومعالجة الموضوع من خلال خطة البحث التي حاولت تقديمها على النحو التالي:

- مقدمة: وهي بمثابة الإطار العام الذي ترتسم فيه ملامح الموضوع، وهذا من خلال الإحاطة بمعالمه الكبرى، وتحديد الإشكالية المحورية التي لا يمكن فهمها إلا في سياقها الفكري والتاريخي، والتي تم تقديمها وفق الصياغة سالفة الذكر.

- العرض:من أجل التوسع في مضامين الموضوع،ومحتويات عناصره، قسمناه إلى ثلاثة فصول بعناوينها ومشكلاتها والعناصر التي تتفرع عنها.

الفصل الأول: جعلناه تحت العنوان: ماهية الحداثة ومصيرها.

حددنا من خلاله الأصول التاريخية للحداثة ،مع محاولة الوقوف على مدلوليها اللغوي والاصطلاحي، وهذا بتتبع تغيراتها وتطوراتها، واقتفاء آثارها في سياقها الزماني الذي وردت فيه. مع إبراز أهم ملامحها وسماتها، ثم تحديد أهم المقومات التي تأسس عليها الفكر الحداثي، وعلى رأسها العقلانية والحرية والذاتية، وكلها تؤول الى أصل واحد هو الإنسان. كما كشفنا عن الخلفيات الفكرية والأنساق المعرفية لفلسفة الحداثة، منها عصر الأنوار والنهضة ،وكذا الكشوفات العلمية وظهور العلم التجريبي، ثم بلوغ الحداثة ذروتها في الفلسفة العقلية وانسجان الحقيقة في الذات المفكرة. ثم عرجنا على مظاهر التأزم والاختناق التي آل إليها الفكرالحداثي الغربي وبداية أفول نجم الحداثة، وظهور أنظمة معرفية، وأنساق فكرية وفلسفية جديدة أساسها التجاوز والتفكيك.

أما الفصل الثاني فقدمناه تحت عنوان: الحداثة الغربية كمشروع للنقد عند طه عبد الرحمان

من خلاله ميزنا في العقلانية بين ثلاث درجات متفاضلة كما عددها طه عبد الرحمان. من العقلانية المجردة وبيان حدودها، إلى العقلانية المسددة وبيان نفع مقاصدها، وصولا إلى العقلانية المؤيدة وبيان نجاعة وسائلها. ثم تتبعنا مسارات الثورة التكنولوجية ،وعددنا آفاتها الأخلاقية كما حددها المفكر على ضوء السيادة بعيدا عن الأخلاق، وما ترتب عنها من أزمة حادة مست صميم الحضارة الغربية، ولا سبيل إلى الخروج من أخطارها برؤية طه عبد الرحمان؛ إلا باقتراح النظرية الأخلاقية الإسلامية وفق مبدأي التعقل والتخلق كبديل لها. وأخيرا وقفنا عند الغايات التي يصبو الفكر الغربي إلى تحقيقها، والتي تصب كلها في هدف واحد هو الهيمنة والسيطرة عبر دعوى الكونية الفلسفية والثقافية، ولا سبيل إلى درء آفات الهيمنة إلا بالعمل التعارفي المؤسس على اعتبارات أخلاقية.

أماالفصل الثالث فوضعناه تحت عنوان:روح الحداثةومبادئ تطبيقها عند طه عبد الرحمان

من خلاله أكدنا على ما ذهب إليه طه عبد الرحمان من أن التطبيق الإسلامي لروح الحداثة يرتكز على الإبداع والاستقلال والخصوصية الثقافية والحضارية للمجتمع المسلم، وفق ثلاثة مبادئ هي: مبدأ النقد: تم بمقتضاه نقد العولمة بوصفها تعقيل للعالم بما يجعله يتحول إلى مجال واحد من العلاقات بين الأفراد والمجتمعات، وما ترتب عنها من آفات خلقية طالت البنية الأولى في المجتمع و هي الأسرة، ومنه يجب دفع آفاتها بمبدأ الرشد: الذي يقوم على ركنين هما الاستقلال والإبداع، ويتجلى هذا في تجديد ممارسة الترجمة، ليس عبر الترجمة التحصيلية ولا الترجمة التوصيلية كونهما تخلوان من العطاء والإبداع، وإنما عبر الترجمة التأصيلية أو الاستكشافية؛ التي تكشف للمتلقي طرق إبداع نظير أو نظائر للنص الأصلي. أما آلية قراءة النص القرآني أو التراثي؛ فهي أيضا تخضع لثلاث خطط إبداعية هي: التأنيس، التعقيل، التأريخ.

ومبدأ الشمول: الذي يعرض لمفهومي المواطنة والجماعة، والأسس التي يقوم عليها كل منهما في الحداثة الغربية المنفصلة عن الأخلاق، وما يقابلهما في الحداثة الإسلامية هما: المآخاة والأمة، لأن المآخاة هي المواطنة ؛وقد تأسست على القيم الأخلاقية.

- وخلصنا في النهاية كما هو متعارف عليه في كل بحث منهجي إلى خاتمة لخصنا من خلالها أهم النتائج والأفكار التي قادنا البحث إليها.

كما يجب التأكيد على أن القيام بعمل أكاديمي وتقديم بحث منهجي ليس بالأمر الهين، بل تواجهه صعوبات جمة وعراقيل مختلفة، وهذا ما وقع لنا في هذا البحث؛ فعلى قدر المتعة التي عشناها في التعامل مع فكر طه عبد الرحمان، والتعاطي مع فلسفته ومنهجه،على قدرالمعاناة التي كابدناها جراء العوائق العديدة التي واجهتنا، والتي ليس من السهل تذليلها، ويمكن حصرها في نقطتين هما:

- قلة الأعمال والأبحاث حول فكر طه عبد الرحمان ومشروعه التجديدي، وافتقار الساحة الفكرية العربية والإسلامية إلى دراسات فكرية وعلمية أكاديمية معمقة؛ تحلل وتقيم فكر طه عبد الرحمان، ماعدا بعض الأعمال والمقالات التي اتخذت من الطريقة السردية لمؤلفاته، أي تلخيصها أو استخلاص بعض الأفكار والنتائج منها، نذكر على سبيل

المثال التلخيص الذي قدمه عباس أرحيلة للكلمة التي ألقاها طه عبد الرحمان يوم 11 مارس 2006 بمقر منتدى الحكمة للمفكرين والباحثين، وأيضا خالد حاجي في بحثه تحت عنوان "من مضايق الحداثة إلى فضاء الإبداع الإسلامي والعربي" طه عبد الرحمان نموذجا في جزء منه، وأيضا ما قدمه جواد الشقوري سنة 2003 في محاضرة بعنوان "من أجل إبداع حداثة ثانية" بمناسبة احتضان الرباط للدورة السنوية للثقافة العربية، حلل فيها نظرية طه عبد الرحمان في الحداثة وأسسها.

- الطابع الأكاديمي لأعمال طه عبد الرحمان جعل من الصعوبة بما كان التعامل معها، خصوصا من حيث البناء اللغوي والمنطقي، حتى أنها تبدو وكأنها مستغلقة على الفهم، ولا يمكن استيعاب دلالاتها ومعانيها إلا بعد التردد عليها لعدة مرات، أو الاستعانة بالمصادر الأولى التي استقى منها طه عبد الرحمان أفكاره.

لكن رغم هذه العوائق والعراقيل إلا أنه تم بعون الله إنجاز هذا العمل المتواضع، الذي نأمل أن يكون قد ساهم ولو بالقليل في تحليل بعض الجوانب من فكر طه عبد الرحمان.

الفصل الأول

ماهية الحداثة ومصيرها

تمهيـد

أولا: الحداثة كتراث غربي

1- مفهوم الحداثة لغة واصطلاحا

2- السياق التاريخي للحداثة ومميزاتها

3- مقومات الحداثة وأسسها

أ- العقلانية

ب- الذاتية

ج- الحرية

ثانيـا: الخلفيات الفكرية والأنساق المعرفية للحداثة الغربية

1- عصر النهضة

2- العلم التجريبي والتفسير المادي

3- الفلسفة العقلية(المثالية) والنسق المغلق

ثالثـا: ما بعد الحداثة وأزمة الفكر الغربي الحديث بين التجاوز والتفكيك

1- مفهوم ما بعد الحداثة ودواعيها

2- تجاوز الحداثة

هدم الحداثة

تمهيد:

لا خلاف في أن الحضارة بصورة عامة ليست إنجاز جيل أو جيلين أو أكثر، فهي تولد بولادة أمتها، و تتطور بتطورها، و تندثر هيكلا لا جوهرا باندثارها. فجوهر كل حضارة هو الإنسان؛ حيث يؤسس حضارة بمبادئ وإيديولوجيا معينة(*) ، وما يلبث أن يتمثل أخرى تليها، فيغير من أفكاره ونهج سلوكه، ويبدل من زاوية نظرته للأمور والأشياء ،ويوسع من دائرة معرفته، فيهجر الكثير من القديم ويبتدع الجديد، لكن حالما يأخذه الغرور وتأسره المكابرة و يسكنه الشك؛ فإنه يهجر نفسه ويغترب عن ذاته و يجلده القلق والضياع. هذا التوصيف وبكل بساطة؛ يمكن أن نسقطه على الحضارة الغربية ، لما عرفته من هزات طالت معاقل أفكارها وآدابها وفنونها طيلة حقب زمانية طويلة ؛ابتداء من ظلامية العصور الوسطى مرورا بأنوار العصر الحداثي وصولا لا انتهاء إلى ما بعد الحاثة وعصر العدمية.والأكيد أنه منذ إرهاصات الفكر الحداثي في نهاية العصور الوسطى والحداثة الغربية لم تكف عن مساءلة ذاتها ومحاسبة نتائجها، ويبدو أن سؤال الحداثة قد تم حصريا داخل المنظومة الفكرية الغربية حتى أصبح مفهوما لصيقا بالغرب. فإلى أي مدى يصدق التلازم بين الحداثة والغرب؟ وهل يمكن وضع تعريف محدد للحداثة ،أم أنها مفهوم لزج منزلق يتأرجح بين أسسها الفلسفية التي أنشأتها حينا والخصائص والمميزات التي رافقتها والنتائج التي أفضت إليها أحايين أخرى؟

أولا: الحداثة كتراث غربي

1- مفهوم الحداثة

أ- لغة: في اللغة العربية لفظة "حداثة" مشتقة من الفعل الثلاثي "حدث" بمعنى "وقع"، حدث الشيء ويحدث حدوثا و حداثة فهو محدث وحديث، و حدث الأمر أي وقع وحصل،

---

*. إيديولوجيا idéologie ، ابتدع هذا المصطلح دستو دي تراسي Destutt De Tracy(1754-1836) للفلسفة التي تطرح جانبا النظر الميتافيزيقي ويقتصر همها على دراسة المعاني (بالمعنى العام أي الظواهر النفسية) لتبين خصائصها، وقوانينها، وعلاقتها بالإشارات المعبرة، محاولة بنوع خاص استكشاف أصلها. وهو أيضا نسق من الأفكار السياسية والخلقية والجمالية والدينية التي يتبناها وبدافع عنها شخص أو قوم ما . مراد وهبة وآخرون،المعجم الفلسفي،دار الثقافة الجديدة،القاهرة،مصر، ط2 ،1971.

وأحدث الشيء أوجده، والمحدث هو الجديد من الأشياء [1] . ومن الفعل "حدث" تشتق ألفاظ دالة على معاني اللسان في الحديث، فتحدث حديثا أي تكلم كلاما.

وكذلك لفظ الحدوث في الوجود، فالحدوث من حدث يحدث حدوثا، أي وجد و أصبح حدثا بعد أن لم يكن. فالحداثة هنا تصبح مساوية للواقعة، فحدث الشيء حدوثا أي وقع في إطار زماني ومكاني معينين سواء بصورة متوقعة أو بصورة مفاجئة.

وجاء في المعجم الفلسفي أن "الحديث" في اللغة نقيض القديم، ويرادفه الجديد ،وعلى هذا تصبح الصفة الحديث ذات دلالة معيارية تعلي من شأن المساير للزمان والمنتج مؤخرا، والصادر في وقت قريب، فيما يوصف القديم بعدم الصلاحية والانسجام مع معطيات الزمن الراهن أي تجاوزه الزمن، وكان الحديث من حيث التقسيم الزماني يقابله الحاضر والمستقبل، والقديم يقابله الماضي، ويطلق لفظ الحديث على دلالات اصطلاحية تشير إلى صفة أو خاصية تميز سلوكا أو عملا أدبيا، أو أي أثر تتجسد فيه شروط معينة تتضمن معنى المدح أو الذم ؛فمثلا الحديث الذي يتضمن معنى المدح صفة الرجل المنفتح الذهن، المحيط بما انتهى إليه العلم من الحقائق، الموافق والمدرك لما يلائم روح العصر من آراء ومذاهب.

أما الحديث الذي يتضمن معنى الذم، فهو صفة الرجل قليل الخبرة سريع التأثر، المقبل على الأغراض التافهة دون الجواهر العميقة، ومع ذلك فإن الحديث ليس خيرا كله، كما أن القديم ليس شرا كله، وخير وسيلة للجمع بينهما هو أن يتصف الحديث بالعراقة والقوة والابتكار، وأن يتخلى أصحاب القديم عن كل ما لا يوافق روح العصر من التقاليد البالية والأساليب الجامدة[2]. بل الأكثر من ذلك يمكن اعتبار الماضي بالنسبة لكل حديث رمز الأصالة والأشياء الأولية التي تحافظ على نقائها، وصفائها في مقابل الجديد الذي يمكن أن يكون غير متجذر، وقابلا للزوال والتلاشي.

كما أن لفظ الحداثة يشير إلى فعل الابتداع، أي ظهور شيء مستجد و غير مألوف لم يكن للأوائل عهد به. و محدثات الأمور هي ما ابتدعه أهل الأهواء من الأشياء التي كان

1- ابن منظور، لسان العرب، مج 2، دار بيروت للطباعة والنشر، بيروت،لبنان، 1955، ص 131.

[2]- جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج2، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان،1982، ص ص 455،454.

أهل السلف الصالح على غيرها، فقد جاء في معنى الحديث: إياكم ومحدثات الأمور،فكل محدثة بدعة وكل بدعة ضلالة وكل ضلالة في النار. والمحدثة هي ما لم يكن معروفا في كتاب ا ولا في سنة رسول ا ، ولا في إجماع الصحابة[1]

وللفظ الحديث في تاريخ التراث الإسلامي مكانة متميزة، و أهمية خاصة، بل يعد مصدرا من مصادر التشريع الإسلامي؛ كونه يفيد الإخبار سواء كان مصدره إلهي أو بشري، مصداقا لقوله عز وجل ((فَلَعلك باخع نَفْسك علَى آثَارِهم إِن لَم يؤْمنُوا بِهذَا الْحديث أَسفًا))[2]. والمقصود بالحديث هنا هو القرآن، كما أن الحديث في الثقافة الإسلامية يطلق على كل ما روي عن الرسول صلى ا عليه وسلم، ويقترن هنا بالسنة النبوية الشريفة التي تشمل كل ما ورد عن النبي الكريم من قول أو فعل أو تقرير، وعلى أساسه نشأ علم الحديث في الثقافة الإسلامية، والذي يعنى بما روي عن الرسول المصطفى تمحيصا، وتصنيفا و تأويلا من أجل تصحيح الروايات وبيان درجاتها، و تمييز الناسخ والمنسوخ فيها، فهذا العلم ((تعرف به أقوال النبي وأفعاله وأحواله وقيل هو علم يشتمل على نقل ما أضيف إلى النبي قولا أو فعلا أو تقريرا أو صفة))[3].

ويشير أيضا لفظ الحديث إلى البداية أو الابتداء أي أول شيء؛ كأن نقول حداثة الأمر أي ابتداؤه، و يقال إنسان حديث السن أي أنه في أول عمره ؛و يقال أيضا حديث شبابه، وحدثان شبابه كلها بمعنى واحد[4]. كما يطلق لفظ الحديث عن قلة الخبرة وضآلة المعرفة بأمر من الأمور، يقال حديث العهد بحرفة أو وظيفة ما ؛أي تجربته بها قصيرة الأمد، واحتكاكه بها لم يبلغ درجة النضج والكمال، ومنه يستوجب رعايته وإرشاده حتى يكون في أبلغ درجات التمرس بها.

أما في اللغة الفرنسية فكلمة حداثة modernité فمشتقة من الجذر mode وهي الصفة أو الشكل، أو هو ما يبتدئ به الشيء، فاللفظة العربية ترتبط بما له أكثر دلالة عما يقع أنه

---

[1]. المعلم بطرس البستاني، محيط المحيط (قاموس مطول للغة العربية) مكتبة لبنان ناشرون، بيروت ،لبنان،1977، ص79.

[2]. سورة الكهف، الآية 6.

[3]. المعلم بطرس البستاني، محيط المحيط، مرجع سابق ،ص153.

[4]. ابن منظور، لسان العرب، مرجع سابق، ص132.

يحدث، فالشكل ليس هو المهم ليس هو الصورة التي تبرز، فإن ما يحدث يتشبث بواقعيته و راهنيته [1].

كما أن الصفة حديث moderne أقدم تاريخيا من اللفظ حداثة Modernité، إذ تقابل كلمة حديث في اللغة اللاتينية Modernus والتي ظهرت في أواخر القرن الخامس عشر، أي في نفس القرن الذي استعملت فيه في اللغة الانجليزية "كلمة حديث"، و التي كانت في بادئ الأمر لتناقض القديم أو تنظر إليه على أنه تجاوزه الزمن، ومنها اشتقت كلمة Modo التي تعني الآن أو مؤخرا، أي حديثا و منذ عهد قريب، أي يطلق لفظ حديث على كل ما هو راهن ينتمي إلى الزمن الحاضر، و قد استعملت بهدف التمييز بين الماضي الروماني الوثني، والحاضر المسيحي الذي لم يكن قد مضى زمن طويل على الاعتراف به رسميا. وقد ازداد استعمال لفظ حديث في ما بعد للدلالة على الانفتاح والحرية الفكرية، أو بمعنى عامي للدلالة على الخفة والتغيير لأجل التغيير[2].

ما نخلص إليه في تحديد الأصل اللغوي لمصطلح الحداثة، أنه مجسد أولا في بداية استعماله للدلالة على صفة الحديث، ثم تطور هذا المصطلح فيما بعد ليحمل بعدا زمانيا يكشف عن تحقيب أو تصنيف تاريخي معين؛ تقوم بمقتضاه الأزمنة والعصور في تسلسلها، وعلنا نكشف عن هذا في المداول الاصطلاحي.

ب- اصطلاحا:

يشتكي الباحثون في موضوع الحداثة Modernité من صعوبة تحديد مدلولها، إذ أكدوا على أنه ليس من السهل الإمساك بمصطلح الحداثة، والوقوف على تعريف شامل لها. ويرجع ذلك - حسب رأيهم – إلى عدة أسباب منها:

- تشعب المجالات التي يتردد عليها هذا المصطلح ؛كونه مرتبط بالفكر والسياسة والاقتصاد والاجتماع والثقافة ومختلف مناحي الحياة.

- اختلاف الرؤى والمواقف والآراء بين المفكرين والباحثين حول الأصول التاريخية لهذا المصطلح، والظروف التي أحاطت بنشأته وتطوره.

---

[1]. مطاع صفدي، نقد العقل الغربي ، الحداثة وما بعد الحداثة، مركز الإنماء القومي بيروت، لبنان 1990، ص 223.

[2]. أندريه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، مج2، ت، خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، بيروت،لبنان ط2، 2001، ص 822.

وبهذا تعددت المقاربات الفلسفية، واختلفت التعريفات بشأنها، و هذا ما يؤكد على أنه من الصعوبة بما كان ضبط مفهوم محدد للحداثة؛ إذ لا يمكن اختصارها في مذهب محدد، أو في مدرسة بعينها، أو حتى في مجرد قوانين جامعة تتيح لمتتبعها إدراك مضمونها في سياق كلي بعيدا عن كل نظرة تجزيئية. يعرفها جان بودريار بقوله ((ليست الحداثة مفهوما سوسيولوجيا أو مفهوما سياسيا أو مفهوما تاريخيا بحصر المعنى، وإنما هي صيغة مميزة للحضارة تعارض صيغة التقليد... ومع ذلك تظل الحداثة موضوعا عاما يتضمن في دلالته إجمالا الإشارة إلى تطور تاريخي بأكمله، وإلى تبدل في الذهنية))[(1)].

نفهم من هذا أن الحداثة تتضمن عوامل القطيعة والتحول والتغير داخل المجتمع، بل تجاوز جميع مظاهر التقليد، كونه يشمل مجموعة من القيم والرموز والتصورات المرتكزة على الماضي والمتجسدة في الحاضر، ولذلك فإن مهمة التقليد هي الحفاظ على الأوضاع القائمة التي تقدس الماضي، والدخول في مواجهة مع التحولات و التغيرات الذهنية والسلوكية الطارئة في المجتمع.

فالتقليد بهذا نمط تكراري و محافظ ملتزم بقواعد السلوك المحددة من طرف الماضي بمختلف مرجعياته الدينية وغير الدينية بغية كسر طوقه و الحد من سلطته. وفي السياق ذاته يورد صاحب الموسوعة الكبيرة "لاروس" مفهوم الحداثة في قوله ((تعرف المودرنيزم بأنها مجموعة العقائد والميول التي لها هدف مشترك؛ يتمثل في تجديد الثيولوجية، والعقد الاجتماعي وسلطة الكنيسة؛ لجعلهم يتماشون مع ما نؤمن به أنه ضروري في حياتنا))[(2)].

وتصبح الحداثة خطا حضاريا ضاغطا، متسارع الأحداث متجها صوب المستقبل، وفي الوقت ذاته يتعارض مع الخط التقليدي في التفكير والعمل، أي يتناقض مع كل ملامح الثقافة التقليدية؛ التي تعتمد في وجودها على الموروثات والمسلمات التاريخية من الأفكار والتصورات؛ سواء كانت سماوية أو من إنتاج الفكر البشري.

[1]. محمد برادة، اعتبارات نظرية لتحديد مفهوم الحداثة، مجلة فصول ع4 ، الهيئة العامة المصرية للكتاب القاهرة،مصر، 1984، ص12.

2-la grande encyclopédie Larousse ,bibliothèque Larousse, Paris 1975 , p806.

وفي سياق آخر يعرفها أندري لالاند بقوله: ((حالة ثقافية وحضارية ومجتمعية جاءت كتعبير عن حالة المجتمعات الصناعية الغربية التي بدأت منذ القرنين 19 و 20، وهي في الوقت نفسه امتداد لجهود حثيثة بدأت منذ القرن 16م في أوربا))[(1)].

فالحداثة بهذا تستعمل كمفهوم للتعبير عن عصر بذاته يأخذ اسم الأزمنة الحديثة، وهذا العصر يوحي بدلالة المستقبل ، وينفتح على الجديد الآتي، وذلك عبر إحداث قطيعة مع الماضي. فمنذ نهاية القرن الثامن عشر، وما حمله من علامات تغيير جذري في حياة الإنسان الأوربي فردا وجماعة، لم يهتم خطاب الحداثة في الغرب إلا بموضوع واحد؛ رغم تعدد التسميات؛ وهو الإنسان وفاعليته، وترتكز هذه الفاعلية على سيادة العقل واختراقه لكل مجالات الحياة الاجتماعية اقتصاديا وسياسيا وثقافيا... فالحداثة بذلك تشكل نظرة جديدة للعالم؛ يتم بمقتضاها إحداث قطيعة مع سلطة الماضي، أو بتعبير هيغل (1770-1831) البزوغ الرائع للشمس ((من السهولة علينا أن نرى أن زمننا هو زمن الولادة والانتقال إلى حقبة جديدة [...] هذا التفتت سيتم قطعه ببزوغ الشمس الذي سيرسم مرة واحدة وبلمح البصر بناء العالم الجديد))[(2)].

وفي سياق متصل يذهب جون ماري دوميناك إلى تعريف الحداثة بقوله: ((الحداثة تعني إتاحة التطور والتفتح لكل الإمكانات، والاحتمالات من أجل أن يتمكن الفرد من التمتع بها، إنها تعني تنمية القوى المنتجة وتنمية الوعي بالذات، وفي نفس الوقت معايشة كتحرير كبير وكمنحة، ومن هنا نتجت تلك الرؤية السعيدة عن الحداثة))[(3)].

و تبعا لهذا تبرز الحداثة و كأنها بوابة ينفتح من خلالها الإنسان على الكثير من المفاهيم المجاورة؛ مثل التقدم والتطور والتحرر وغيرها؛ والتي هي بمثابة شروط لهذا الوعي الذاتي.

---

[1] .Andre la lande , vocabulaire technique et éritique de la philosophie,presse universitaire de la France 2[eme] édition, Paris, 1968, P 640.

2-G,W.F, Hegel, phénoménologie de l'esprit, traduction J, Hypotlite, Aubier-. Montaigne, Paris, 1944, P33.

[3]. طيب تيزيني، الإطار النظري والمفاهيمي، من ندوة الحداثة وما بعد الحداثة، بمشاركة لفيف من المفكرين العرب، منشورات جامعة فيلادلفيا، عمان، الأردن، ط1، 2000، ص 35.

الذي يصبو إلى سيادة الإنسان على الطبيعة والمجتمع، وفي رغبته المستمرة في التغيير وفي استشراف آفاق مستقبله الواعدة.

وبناء على هذه التعاريف التي قدمت للحداثة كجزء من كم كبير من التعارف الواردة حولها على اختلاف مواقف ومذاهب وإيديولوجيات أصحابها؛يمكننا القول بأن الحداثة حركة فكرية حديثة وشاملة كرؤية جديدة للعالم، آذنت بميلاد نظام معرفي جديد في أوربا، أنزلت العقل منزلة السلطة المرجعية المعرفية الوحيدة في إدراك العالم الطبيعي والاجتماعي، وتكريس الإنسان هدفا نهائيا للتحرر والتقدم، وكأنها ثورة تتجه صوب التجديد وإلغاء القديم، عنوانها العقل القاطع للصلة بينه وبين الماضي البالي، كما يصوره أصحابها، آخذا طريقه نحو التحديث في شتى مجالات الحياة.

ويمكن اعتبار التعريف الذي قدمه آلان تورين ضمن مؤلفه "نقد الحداثة" من أكثر التعاريف إحاطة بالوضع الحداثي، كتجل للفاعلية الإنسانية على مختاف مستوياتها يقول ((فالحداثة في شكلها الأكثر طموحا، هي التأكيد على أن الإنسان هو ما يفعله، وأنه من الضروري وجود توافق وثيق بين منتوجات العلم والتكنولوجيا والإدارة وتنظيم المجتمع من خلال القوانين بين الحياة الشخصية التي تحفزها المصلحة، و أيضا إرادة التحرر من كل الإكراهات، وإذا ما تساءلنا: على أي شيء يرتكز هذا التوافق بين الثقافة العلمية والمجتمع المنظم والأفراد الأحرار؟ فسيكون الجواب: على انتصار العقل))[1].

وجدير بالإشارة هنا إلى التقاطع القائم بين لفظي الحداثة و التحديث، كون التحديث ذو مضمون اصطلاحي وفلسفي متناسب مع لفظة الحداثة؛ وهو المقابل للفظ المستخدم في اللغات الأجنبية كالفرنسية مثلا: MODERNISATION ، هذا التقاطع ما فتئ يثير لبسا حول العلاقة القائمة بينهما لتداخلهما، حيث استعمل المصطلحان في الكثير من الدراسات المهتمة بشأن الحداثة على أنهما من طبيعة واحدة، رغم ان الفوارق والتمايزات واسعة وغير قابلة للجسر و المماهاة.

فالحداثة في تعريفها النظري هي تلك الرؤية الفلسفية والثقافية الجديدة للعالم؛ التي أعادت بناء وصـوغ الإدراك الإنسـاني للكون وللطبيعة والاجـتماع البشري على نحو نوعي مختلف، أنتج منظومة معرفية وثقافية واجتماعية جديدة. بينما التحديث فهو فاعلية

1 . Alain tourine, critique de la modernité, édition, Fayard, 1992, P10.

سياسية واجتماعية تروم تطوير بنى المجتمع والسياسة والاقتصاد، بحيث توائم بين التحولات الطارئة على صعيد الزمان، والمكان والعلاقات الاجتماعية والحاجات والصلات المتزايدة تواشجا بين المجتمعات.

وهنا يتعلق الأمر بسياسات وإجراءات مخطط لها، وموضوعة في سياق استراتجيات عملية ينهض بأمر تحقيقها جسم أو كيان اجتماعي فوقي هو الدولة، يعرف هابرماس(1929،....؟..) التحديث بقوله ((جملة التطورات الشاملة التي تدعم بعضها بعضا، إنه يعني تقييم وتعبئة الموارد، وتطوير القدرات الإنتاجية وإنتاجية العمل، إنه يعني كذلك إقامة سلطات سياسية مركزية، وتشكيل هويات وطنية، كما أنه يشير إلى تعميم الحقوق في المشاركة السياسية، في أشكال الحياة المدنية والتعليم العام، وهو يشير أخيرا إلى علمنة القيم والمعايير))[1].

وهناك من ذهب إلى القول بضرورة التميز بين الحداثتية التي تشير إلى عقلية الحداثة، والمناهج، والمعتقدات المبدئية لمجمل عمليات التحديث، ومراحله وأنواعه وصوره، وبين التحديث الذي يعني تلك العمليات التراكمية التي تطور قوى الإنتاج، وتمركز السلطة الاجتماعية والسياسية داخل أجهزة محكمة، والذي يعبر عن ذلك التحول الحضاري الذي أوجده الانفصال البائن بين الكنيسة والعقل في أوربا، في حين أن الحداثة تشمل كلا من هذين المعنيين[2].

وفي هذا الإطار أيضا ميز المفكر الفلسطيني هشام شرابي بين الحداثة التي اعتبرها من الزاوية البنيوية مجموعة من العناصر والعلاقات التي يتألف منها الكيان الحضاري المدعو حديثا. فالحداثة هنا وكأنها تتخذ مدلولا بنيويا، أي هيئة بنية فكرية جامعة للخصائص المشتركة بين الدول المتقدمة على المستوى الاقتصادي والسياسي والاجتماعي. في حين أن التحديث هو بمثابة يحدث فيه تحول اقتصادي وتكنولوجي كما جرى تاريخيا ولأول مرة في أوربا، وكأن التحديث هنا يشير إلى الدينامية التي تقتحم هذه

---

[1] . jurgen Habarmas, discours philosophique de la modernité, traduit de l'allemand par Christian Bouchindhomme et Rochlitz ,Gallimard, 1988, P.P 2.3

[2]. نيكولاس رزبرج، توجهات ما بعد الحداثة، ت،ت، ناجي رشوان، مراجعة محمد بريدي، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، مصر، ط1، 2000، ص108.

المستويات والعمليات التي تسمح باكتساب هذه الخصائص، ولهذا فالتحديث يتخذ مدلولا تاريخيا[1].

2- السياق التاريخي للحداثة ومميزاتها

والتغيرات الحاسمة ابتداء من القرن السابع عشر على مستوى الفكر والمجتمع، إذ تجلت تلك التحولات أولا في صورة الثورات السياسية والاجتماعية، وكذا التحولات الاقتصادية والتجارية المصاحبة لها، وثانيا تجلت في صورة الاكتشافات والمراجعات العلمية التي عاشتها في ميادين معرفية متعددة ، شملت الرياضيات والفيزياء والفلك خاصة، وما نتج عنها من تغيير كيفي وكمي في البنية المعرفية ابتداء من منتصف القرن الثامن عشر.

هذا التغيير الكيفي هو ما سيعكسه فلاسفة عصر الأنوار ومفكروه، وسيتم التعبير عنه في أعلى مستويات التجريد إمكانا، أي في مستوى الخطاب الإيديولوجي. فكتابات جون لوك (1632-1704) في بريطانيا، وسبينوزا (1632–1677) في هولندا، وروسو (1712–1778)، وفولتير (1694– 1778)، وديدرو (1713–1784)، وكوندرسيه (1743–1794)، في فرنسا. كل آرائهم الاجتماعية النقدية، ونظرياتهم في السياسة والتشريع تعبير إيديولوجي عن هذه الإرادة الصلبة في رفض " القديم " في كل صوره وأشكاله: النظام القديم، العالم القديم، العلم القديم، بل حتى الإنسان القديم، وفي الوقت نفسه الدعوة إلى الإقبال على الجديد والحديث. لذلك لم يكن من الغريب أن يحتدم الصراع وأن تشتد ضراوته في ذلك العصر، والذي يمكن أن يختزل في صراع بين الخرافة والأنوار، هذا المشهد من تاريخ المجتمع الأوربي يشكل وبكل دقة ووضوح الظروف التاريخية والزمنية الخاصة التي ارتبط بها ظهور مصطلح الحداثة، والبيئة التي نشأت وتطورت في أحضانها هذه البذرة، والتي تصبح فيما بعد شجرة وارفة تلقي بظلالها على الفكر الإنساني اللاحق.

فالحداثة بذلك حركة ولدت ونمت داخل التراث الأوربي، وارتبط ظهورها بوضع تاريخي معين يعد بمثابة الأصل الـ ذي لا غنى لأي باحث من الرجوع إليه لتقصي حقيقة السياق الذي برز من خلاله هذا المصطلح، وأي محاولة لنقل هذا المصطلح خارج أرض المولد والنشأة مخاطرة قد تجر بصاحبها إلى الوقوع في مأزق التبعية الفكرية، يقول محمد سبيلا :((وبعبارة موجزة فإن دينامية الحداثة نشأت واستمرت كحركة دينامية؛ عصفت

---

[1] .Hicham Charabi , le néopatriareat, édition, mercure de France, Paris 1996, P46

بالتدريج بكل البنيات و الذهنيات العتيقة، و ساهمت في إحداث نوع من القطيعة الجذرية مع كل ما هو تقليدي، ومؤدية إلى بلورة تصور جديد للعالم مختلف كليا عن التصور التقليدي، و محدثة سلسلة من من الصدمات، يوجزها مؤرخو الفكر في الصدمة الكوسمولوجية، والصدمة البيولوجية، والصدمة السيكولوجية، وأخيرا الصدمة المعلوماتية))[1].

وبهذا يظهر أن الحداثة تتموقع في الحضارة الغربية، كباعث نحو التجديد والثورة لإعادة بعث الحضارة الغربية، على غرار ما كانت عليه المعجزة اليونانية، ولو على منوال آخر. والمستقرئ لتاريخ أوربا يدرك أن الحداثة بكل أوجهها قد تفجرت في صورتها الفلسفية والفكرية على يد فلاسفة ومفكرين كان لهم الدور البارز في إحداث القطيعة مع براثن الفكر التقليدي، ولعل ملامح العصر الحديث بدأت في الظهور ابتداء من الممارسة الغربية في مبادئ المعرفة، والاكتشافات الجغرافية، ومؤسسة الدولة بركائزها الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والعسكرية. وتبعا لهذا يكاد يجمع أغلب المؤرخين على أن القرون الوسطى تمثل انبعاثا فكريا بالغ الأهمية، وعميق المغزى والأثر بالنسبة لتاريخ أوربا. إنه الانبعاث الذي شق الطريق لكل ما جاء بعده، وارتكز إليه كل ما تبعه.

لذلك يمكن الذهاب إلى القول بأن أوربا على الصعيد التاريخي هي ((إبداع العصور الوسطى، أي تمخضات تلك الحقبة الطويلة والمتقلبة التي يصطلح عليها اسم العصر الوسيط، والتي طورت جملة من العناصر الاجتماعية والدينية والسياسية والثقافية، فاندمجت لتشكل "هوية" أوربا، وبانتهاء تلك الحقبة ظهر للعيان مفهوم "الغرب" وسرعان ما ركب بين المفهومين "أوربا الغربية"))[2].

كما يؤكد أغلب الباحثين و المؤرخين(*) على أن هناك حوادث بارزة في تاريخ الفكر الأوربي؛ كانت عاملا فاعلا في الانتقال من الأزمنة الوسيطية إلى الأزمنة الحديثة، ومنه

---

1. محمد سبيلا، الحداثة وما بعد الحداثة، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء ، المغرب، ط 1 ،2000 ، ص 63.

2. عبد الله إبراهيم، المركزية العربية إشكالية التكون والتمركز حول الذات – المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، ط1، 1997، ص13.

* . هناك بعض الباحثين يرجعون بداية تشكل الحداثة إلى القرنين 12-13م ، ويسمون هذه الفترة بالحداثة المبكرة تمثل إرهاصات للحداثة المتأخرة، مثلا بيورن فيتروك في كتابه: حداثة أم حداثات؟

بداية تشكل وتبلور فكرة الحداثة؛و نذكر منها: اكتشاف الطباعة سنة 1440 ، سقوط القسطنطينية (بيزنطة) 1453، الكشوفات الجغرافية الكبرى سنة 1492 خصوصا، والتي اعتبرها البعض الخط الفاصل بين الأزمنة الوسيطية والحديثة، لما ترتب عنها من انفتاح جغرافي رهيب، أي بداية التطلع إلى عوالم أخرى شكلت فيما بعد امتدادا للعالم الأوربي، بل الأكثر من ذلك؛ اعتبر هذا الحدث بمثابة تدشين وتأسيس لهوية أوربا والغرب عموما؛ يقول تودوروف ((لا يوجد تاريخ أنسب لتمييز بداية العصر الحديث من هذا العام الذي يعبر فيه كريستوف كولومبس المحيط الأطلسي، ونحن جميعا الأحفاد المباشرين لكولومبس، بقدر ما لكلمة "بداية" من معنى)) [(1)]. بالإضافة إلى بعض المفاصل الإستراتيجية والفاعلة في بزوغ تباشير الحداثة أهمها: النهضة في إيطاليا، الإصلاح الديني في ألمانيا، الثورة الصناعية في انجلترا، الثورة الفرنسية. وسنعود لاحقا للتفصيل أكثر في بعض هذه العوامل التاريخية البارزة؛ باعتبارها تمثل بذور نشأتها.

وبناء على هذا يمكن القول بأن الحداثة كحركة تاريخية ليست بالجديدة في زمانها، ولا بالطفرة في تكونها وتشكلها، وإنما جذورها تمتد إلى سويداء الثقافة الغربية، تغذت في رحمها، وتبلورت في أحشائها، ولم تكن نتاج انقطاعات و تفكيكات بنيوية، وإنما هي سياق مجتمعي وتاريخي دام عدة قرون[(2)] .

وعليه فالمشروع الحداثي الغربي بكل تجلياته الفكرية والفلسفية والعلمية والسياسية، وإجمالا الثقافية لم يأت فجأة، ولم يتشكل دفعة واحدة، وإنمـا هو إرث حضاري و فكري عريق، عزف لحنه العصر الوسيط بكل ألوانه، فقد نهض الإنسان الأوربي واستفاق على واقع جديد، بعدما دام سباته قرونا، و بدأ يبصر الحقيقة من زوايا مختلفة، وأخذ بتحطيم أغلال التسلط والسيطرة، ورفع شعار الحرية والمعرفة في شتى مناحي الحياة كإعلان عن إنسانيته.

فالحداثة ترتبط أولا و أخيرا بالمجتمع الغربي، فهي خصوصية يتسم بها الغرب، ابتدعها من أجل فرض ثقافة شاملة عالمية وعقلانية لتحقيق الوحدة، رافضة كل ما يعيق التقدم،

---

[1]. تزفيتيان تودوروف، فتح أمريكا ومسألة الآخر، ترجمة بشير السباعي، دار سينا، القاهرة، مصر، 1992، ص11.

[2]. سعود المولى، تجاوز الحداثة، مجلة الملتقى، العدد 3 ،المملكة العربية السعودية، 2001، ص11.

فهي ثورة على المألوف، وعلى التفكير الذي لا يتأسس على العقل، وتقويض كل ما هو مؤسس على الخرافة والأسطورة، وبالتالي فقد شكلت الحداثة قطيعة مع العصور الوسطى المظلمة، وفي الوقت نفسه تواصلا مع عصر النهضة وعصر الأنوار، الذي لا يؤمن إلا بالعقل والذات المفكرة المبدعة والناقدة، فهي تمثل حضارة "الرجل الفاوستي" الرجل المبدع العملاق الذي لا يؤمن إلا بالقدرة على المعرفة، والذي لا يتوقف عن طلبها ولا يروي ظمأه منها، بل هو في بحث متواصل عن المطلق بمنتهى العبقرية؛ كما يصور ذلك " غوته" (1749 – 1832) في إحدى رواياته[1].

والمتتبع لتاريخ الحداثة ومساراتها و مجالاتها، يمكنه أن يتلمس بعض السمات والمميزات التي تتصف بها، و يمكن تحديدها في:

- الحداثة فكرة لا تقتصر على الجانب الأدبي فقط كما تصور البعض، فعلى الرغم من التداخل البين بين منتجات الفكر الأدبي والفكر الفلسفي، إلا أن الحداثة خطاب يعم ويشمل كافة جوانب حياة الإنسان؛ اجتماعية كانت أو فكرية أو صناعية أو غيرها، وبالتالي فالحداثيون يقدمون تصورا عاما في حياة الإنسان، أو كما يرى محمد سبيلا: إن كل التحولات الجذرية الكمية والكيفية في مفهوم الكون والزمن والحركة والمكان والإنسان والمجتمع والتاريخ والنفس والدولة ... التي جاءت بها الحركة الشاملة للحداثة التي شكلت العلوم – بما في ذلك العلوم الاجتماعية والإنسانية – رأس حربتها، فالحداثة الفكرية هي بمثابة الروح في كل هذه الحداثات[2].

- الحداثة مشروع أساسه العقل والعقلانية التي لا تؤمن إلا بما يدركه العقل فقط، فالعقل المتحرر من كل سلطان هو معيار أهل الحداثة، فالحداثة تحيل إلى أن يكون الإنسان هو محور العملية الإبداعية، فهذا معناه ميلاد نزعة إنسانية، ويعني أيضا مركزية ومرجعية الذات الإنسانية وفاعليتها، وهو إعلان جديد عن الوعي والذات كمرجعية ((وهكذا يصبح كل شيء مفحوصا ومفهوما بل محكوما من طرف العقل، وعبره يتحقق الإنسان من سيادته النظرية على العالم ؛الذي يغدو شفافا وخاليا من الأسرار))[3].

---

1. روجي غارودي، من أجل حوار الحضارات، ترجمة عادل العوا، دار عويدات، بيروت، لبنان، 1982، ص16.

2. محمد سبيلا، الحداثة وما بعد الحداثة . مرجع سابق، ص19.

3. المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

- الحداثة كخطاب فلسفي ينكشف من خلال انشغال الفلاسفة بقضايا المعرفة والحرية والسلطة والحوار والرغبة والإرادة ...الخ يجعل منهم حداثيين بالضرورة، لأن هذه القضايا تدخل في صلب الحداثة الفكرية، وقد انبثقت عن الخطاب الفلسفي في العصور الحديثة عدة مفاهيم تتضمن النقد والتنوير والتقدم والمثقف، والفرد الذي سيتم الإقرار باستقلاله الذاتي، وتأثيره على مختلف مجالات الفعل الاجتماعي: كالسياسة باعتباره مواطنا، وكالاقتصادية باعتباره صاحب مبادرات ومشاريع، وكالفكرية باعتباره مبدعا وصاحب مواقف نظرية، وذلك في إطار ما يعرف بالحداثة العقلانية التي تلخصها عبارة ماكس فيبر (1864- 1920) التالية :((إن تطور العقلانية الاقتصادية متوقف بصفة عامة على التقنية وعلى العقلانيين، ويتوقف كذلك على القدرة والاستعدادات التي يملكها الإنسان لاعتماده نماذج معينة للسلوك العقلاني العملي))[1].

- الحداثة حركة معاكسة للماضي، وانقلاب على كل معالمه ودلالاته. فهي انفصال الحديث عن القديم وانقطاعه عنه، بل الحداثة ثورة على كل قديم مقدس أو غير مقدس، ديني أو دنيوي ((فالحداثة في جوهرها عملية انتقالية تشتمل على التحول من نمط معرفي إلى نمط معرفي آخر يختلف عنه جذريا، وهي انقطاع عن الطرق التقليدية لفهم الواقع، وإحلال أنماط معرفية وفكرية جديدة))[2] والفكرة نفسها قال بها هابرماس حينما أكد على أن الحداثة تعبر دائما عن وعي عصرها عندما يحدد نفسه، ويفهم ذاته كنتيجة انتقال من القديم إلى الحديث.

- الحداثة مشروع أوربي في موطنه ونشأته، عالمي في أبعاده وامتداداته، إذ يكتسح كل ما في طريقه، بالنظر إلى ما تمارسه الحداثة من إغواء وإغراء تارة، وقوة وعنف تارة أخرى، تجعل المغلوب ملزما بتقليد الغالب وخاضعا لأوامره وشروطه؛ خاصة مع التطور العلمي والتكنولوجي الكبير، أو ما يعرف باسم الصدمة المعلوماتية، فالتكنولوجيا والوسائل السمعية البصرية قد فرضت وجودها، وأبانت آثارها وغايتها، إذ خلقت فضاء مخترقا للفضاء الوطني والقومي.

---

[1] . Max Weber, l’éthique protestante et l’esprit du Capitalisme, plon, 1964, P,P 20,21.

[2] . هشام شرابي، النظام الأبوي وإشكالية تخلف المجتمع العربي، ترجمة ماهر شريح، دار نلسن، السويد، ط4، 2000، ص 39.

وهذا ما يؤكده ألان تورين بقوله: ((لقد صارت كل المجتمعات مخترقة بالأشكال الحديثة للإنتاج والاستهلاك والاتصال (...) قارب الحداثة يحملنا جميعا، يبقى فقط أن نعرف هل نحن ملاحون أم مسافرون يحملون أمتعة))[1]. وبتعبير محمد أركون ((نحن غاطسون ومنغمسون في المناخ الذي خلقته الحداثة (...) وبالطبع هناك درجات من الانغماس في الحداثة))[2].

- الحداثة ليست كيانا ثقافيا أو تاريخيا، بل هي نتاج تراكم تاريخي يبني فيه الإنسان نفسه من جديد وبصورة دائمة، وذلك بتصحيح أخطاءه، وتسخير العقل في سبيل إعادة بعث وجوده الواعي[3].

فالحداثة بهذا؛ هي ثورة على الفكر الذي يجعل الإنسان جزء منفعلا من الطبيعة، ليكون هو الفاعل والمحرك والمنشط للفعل الثقافي و الحضاري، ومنه تصبح الحداثة ممتلكة القدرة الكافية على تصحيح مسارها ونقد ذاتها، وإعادة النظر في مبادئها ومسلماتها، وهي الفكرة التي ضمنها قول آلان تورين: ((أننا نبالغ لو قلنا أن العلامـة الأكيدة للحداثة هي رسالة العداء للحداثة التي تبثها الحداثة، والتي تتسم بالنقد الذاتي والتدمير الذاتي، وهي طبقا لقانون بودلير جلاد نفسه))[4]، هذه الوضعية التي آل إليها الخطاب الحداثي هي التي دفعت بالعديد من الباحثين المهتمين بشأن الحداثة إلى القول بأن نور الحداثة بدأ يخبو، ونجمها أخذ طريقه نحو الأفول ليفسح الطريق أمام نمط جديد من الخطاب؛ إما بإحداث قطيعة جذرية مع النمط الحداثي، أو بمواصلة المسيرة؛ لكن بروح جديدة جراء ما تم استحداثه من تغيرات وتعديلات ،حتى يمكن الحكم عليها بأنها مجرد حالة من الفكر والثقافة التي لم يتم بعد الاتفاق على ملامحها وأوصافها، وهي التي اصطلح عليها اسم: الحداثة البعدية أو ما بعد الحداثة.

---

[1]. ألان تورين، نقد الحداثة، ترجمة أنور مغيث، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، مصر، 1997، ص 270.

[2]. محمد آركون، الإسلام والحداثة، التبيين، العدد،3 ، الجمعية الثقافية الجاحظية، الجزائر، 1990، ص221.

[3]. محمد محفوظ، الإسلام والغرب وحوار المستقبل، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، ط1 ،1998، ص 33.

[4]. ألان تورين، نقد الحداثة ، مرجع سابق، ص 141.

وإجمالا يمكننا القول بأن الحداثة أفضت إلى مجموعة من المفاهيم؛ تعكس واقع المشروع الغربي، وذلك عبر تحطيم أو ترميم القديم، وحمل لواء الحرية والاختيار من أجل إعلاء شأن الإنسان الفرد، فهي بذلك حداثة الفردنة كونها ليست صادرة عن غاية مفروضة سلفا، وإنما هي صادرة عن روح الإنسان و طبيعته، ذلك لأن العلوم الإنسانية والاجتماعية المسلحة بالنظرة العقلانية للعالم هي وحدها التي يتعين على الإنسان أن يختار أهدافه في ضوئها، فكلما تعمق الإنسان في تحرير الحاجات تعمقت نظرته إلى نفسه، وحصلت هيمنة العقل وسيادة القانون، ومنه الدفع بالحياة الدينية إلى الانحصار في حياة الأفراد الخاصة. فهذا الواقع تكرس وأصبح بمثابة الأمر المفروض عندما ضربت قدسية الدين في الصميم عبر الثورة على الكنيسة، وفصل الدين عن كل شيء، وإحلال التفسير العلماني اللائكي مكان ذلك.

كل هذا يعتبر من أبرز التعديلات الاجتماعية للحداثة، وذلك هو ما يمكن أن يصطلح عليه اسم: حداثة الدنيوة، والأكثر من ذلك توجيه الفكر نحو الطبيعة، واستخدام العقل العلمي الأداتي، وتطوير وسائل الكشف والتطبيق عن طريق التقنية، وذلك هو ما يمكن أن يصطلح عليه اسم: حداثة العقلنة.

أما نزوع الإنسان الحديث نحو الوحدة والنمطية في السلوك، فهذا يعني إقامة النموذج الحداثي على كل فرد؛ بغض النظر عن الوضع الاجتماعي والثقافي، فالحرية الفردية لا تعني عدم خلق نوع من الانتظام والانسجام الاجتماعي، ورسم صيغة ثقافية موحدة، وهذا إنما يدل على حداثة الجمهرة، ثم يرتقي هذا المفهوم ليكون أكثر شمولية واتساعا عن طريق تعميم كوني يفضي إلى حداثة العولمة، أي عالمية الحداثة التي تعني أن نمطا من الأنماط الذي يعبر عن خصوصية ثقافية لبلد وبيئة اجتماعية معينة يوسع ويعمم ليشمل الجميع[1].

3 - مقومات الحداثة الغربية وأسسها

كل باحث لموضوع الحداثة، والمسار الطويل الذي تدرجت فيه يجد نفسه محكوما بضرورة الوقوف عند أسس نشوئها وتشكلها وتطورها وسرعة انتشارها ونفوذها وقدرتها

[1]. عباس محمد حسين سليمان، العقل والعقلانية النقدية، دار المعارف الجامعية، الإسكندرية، مصر، ط1، 2002، ص09.

في الاستحواذ على فكر غيرها، وكان اهتداء الباحثين إلى أن ثمة من المفاهيم ما تكرر في متون الحداثة، ولخصوها في ثلاث:

أ/ العقلانية: Rationalité

بهذا المبدأ عرفت الحداثة عموما وإليه نسبت، وما زال الاعتقاد بهذا التناسب والترابط راسخا حتى سوي بينهما، حتى أصبح البحث في الحداثة يستوجب الخوض في العقلانية، وكل بحث في العقلانية يقرن بصورة واضحة ومباشرة بالحداثة، حتى قيل الحداثة العقلانية أو عقلانية الحداثة، فتبعا للعلاقة الوطيدة بينهما كما يرى هابرماس أن حضور الواحدة يستدعي الأخرى والعكس صحيح. ومادام أن العقل هو المجال الذي يتحرك فيه الخطاب الحداثي بكل مستتبعاته، وهذا أمر لا يمكن الشك فيه، فالعقلانية هي مفتاح الحداثة وروح الإنسان الحديث بعد سيادة العبث والفوضى، وترك العالم عرضة للصدفة والهوى و الخرافة، كما كان الحال عليه في العصور الوسطى، فهاهو الإنسان الحديث ينظر، يتأمل، ينفذ، ويبسط سلطته ويستبد، ويحدد لكونه ذاتا عاقلة، فهو الوحيد الذي يبرز وجود الأشياء ويعللها، وعلى هذا الأساس تعتبر الرابطة الحميمة بين الحداثة والعقلانية أمرا بديهيا، وينتج عن ذلك نزع الطابع السحري والوهمي عن العالم، وإزالة التصورات العتيقة، وتعويضها بثقافة علمية عاقلة ((وعلى هذا فالفكر الفلسفي في المناخ الكلاسيكي الغربي قد أسس حداثته بمحاولة إعادة الاعتبـار إلى العقل وإثباته من ناحـية، وباستبعاد اللاعقل بجميع مظاهره من جهة أخرى، باعتباره منبع الفساد والتشويش والخراب(...) وعلى هذا فالعقل مفتاح الحقيقة والأسطورة مخبؤها، وبالعقل يستطيع المرء أن يسيطر على ما تخفيه الأسطورة، وأن يكشف وظائفها لفهم مقاصدها))[(1)].

فالحداثة بهذا تأسست على إعطاء أهمية خاصة للعقل، إذ أصبح مبدأ لكل نشاط علمي ومرجعا لكل معرفة،و من شأنه أن يحدد علاقته الشائكة بذاته؛ أو ما يعرف بالوجود الداخلي، أو ما يحيط به؛ أو ما يعرف بالوجود الخارجي، فهيغل رأى أن من شأن إعمال الإنسان الحديث لأول مرة في تاريخ البشرية، النظر في الآفاق وفي نفسه، إن عمل هو على إزالة غربة الذات في الطبيعة وغربة الطبيعة في الذات[(2)].

---

[1]. فتحي التريكي ورشيدة التريكي، فلسفة الحداثة، مركز الإنماء القومي، بيروت، لبنان، 1992، ص69.

[2]. محمد الشيخ، فلسفة الحداثة في فكر هيغل، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 2008، ص25.

وكما يتصور ماكس فيبر؛ فإن الحداثة ترتبط بالعقلانية في صورة تلازم واضح ودائم كرسه الفكر الغربي إلى الحد الذي يجعله ارتباطا داخليا بديهيا؛ بالنظر إلى تاريخ أوربا الحديث الذي استقلت فيه الفنون والمنظومة الأخلاقية والقانونية، مناهج العلم ونظرياته من قيود الدين وسيطرته، والتي مثلت في نظر المثقفين الغربيين عائقا حال دون التقدم المرجو، وهو ما أدى إلى ثقافة دنيوية، فالمعقولية هي قبل كل شيء؛ حقل فيه تنتظم معارفنا وتتحد تدخلات الإنسان لفهم الطبيعة والحياة فهما يقترب من حقيقة واقعها[1].

وترتب عن القول بالعقلانية كأساس للحداثة الغربية عقلنة جميع مناحي الحياة؛ سواء باستيعاب معطيات الماضي وتجاوزها، أو التأقلم مع معطيات الحاضر، والتهيؤ لاستقبال التطورات الجديدة ، ويمكن أن نحددها في:

أ-1- عقلنة القول العلمي: وذلك بقطع الصلة بين العلم والتصورات الميتافيزيقية، و تخليصه من هيمنة الإيديولوجيا الدينية، واعتماد العقل البرهاني والتجريب، و هذا ما أدى إلى قيام النموذج الرياضي كمقياس أوحد لعملية ومنهجية التفكير، وأصبح العلم نموذجا للفلسفة وقدوة لها، بدأت هذه العقلنة من قبل علماء وفلاسفة أخذوا على عاتقهم محاربة تقاليد الكنيسة، وتواصلت مع كوبرنيك (1473-1543)، وغاليليو (1564-1642) وديكارت (1596-1650)[2].

أ-2- عقلنة القول السياسي: أي جعل الظاهرة السياسية مستقلة قابلة للفهم العقلي، فمع ميكيا فيلي (1469-1527) أصبح الفعل السياسي منفصلا عن ميتافيزقيا التفكير في تدبير شؤون الدولة، فسمح للسياسة أن تحدث معقولية مستقلة لمعالجة الأمور، تختلف عن التناول الديني من ناحية، وتبتعد شيئا فشيئا عن التنظير الفلسفي، بل قد تعارضه أحيانا أخرى، لتتجنب طوباوية الخيال الفلسفي، و أصبحت بذلك السلطة خارج الوجدان الديني وبمشاركة المجتمع أو بعضه، أي اعتبار السلطة السياسية اجتماعية، ولا تستند إلى أي مشروعية متعالية ((أي نزع القداسة عن المجال السياسي باعتباره مجالا دنيويا للصراع حول الخيرات والسلط والرموز))[3]. وأبرز ملامح العقلانية في الفعل السياسي تقويض أركان نظرية التفويض الإلهي (النظرية التيوقراطية)، وقيام نظرية العقد الاجتماعي؛ التي

---

[1]. فتحي التريكي ورشيدة التريكي، فلسفة الحداثة، ص28.

[2]. المرجع نفسه، ص29 .

[3]. محمد سبيلا، الحداثة وما بعد الحداثة، مرجع سابق ، ص64.

أبدع صاحبها في تصور قيام مجتمع ديمقراطي، فالديمقراطية كنظرية وكممارسة تعد نتاجا للمشروع السياسي ((إذ لا يمكن التفكير في العمل الديمقراطي خارج الأرضية الفلسفية، والسياسية الحداثية المؤطرة لهذا العمل. وتكفي مراجعة كيفيات تشكل التجربة الديمقراطية في تاريخ الفكر والممارسة السياسية في الغرب، لنتأكد من المواكبة الحاصلة ضمن هذا التاريخ بين المرجعية الفلسفية والحداثية، وتجلياتها في الفضاء السياسي والاجتماعي والثقافي كفضاء ديمقراطي))[1].

أ-3- عقلنة القول التاريخي: فقد كان للحداثة أن تعيد قراءة التاريخ بتجاوز الأطروحة المسيحية؛ التي تجعل بداية التاريخ مولد المسيح وصلبه، وبالتالي فتعقلن التاريخ يكون بالانفصال عن الصبغة الدينية المسيحية، الذي سوف يؤدي إلى تشكل الوعي بضرورة الوحدة الغربية وحدة غير دينية، حتى تتمكن الشعوب أو الأمم الحديثة من السيطرة على المعطيات المتنوعة للحقل السياسي، وتوجيهها نحو إرادة الهيمنة. وعقلنة القول التاريخي تتطلب ((الانفصال عن التقاليد عموما وعن النقل خصوصا، وتشخيص الواقع الماضي تشخيصا يخول لنا فهم الحاضر والعمل على تغييره))[2]. وملامح عقلنة القول التاريخي نلمسها من خلال أعمال فيكو(1668-1744)، وكانط (1724-1804)، وهردر(1744-1803) كممهدين، وفشته (1762-1814)، وشلنغ (1775-1854)، وهيغل في الفلسفة الألمانية كمحققين.

أ-4- عقلنة القول الديني: وتجلى هذا عندما اقتحم العقل قلاع الخطاب الديني واخترق حصونه، خصوصا عندما ورد استعمال العقل لفهم الخلق ومستتبعاته؛ كضرورة تستوجبها قراءة النص الديني قراءة تستجيب لمتطلبات العصر و تقوية فكرة الإيمان، ليس بناء على الموروث المنقول، بل على المعقول ((فالعقلنة في المجال الديني تعني التدخل في جميع مستوياته بدقة لإصلاحه والابتعاد به عن طريق التحريف والغطرسة والتسلط))[3]. و تأكد هذا من خلال أعمال توماس مور(1478-1535) عندما حاول أن يعطي للنص الديني المقدس معنى عقليا متميزا عن المعنى التقليدي النقلي، وبسبب رفضه الاعتراف بالملك

---

[1]. كمال عبد اللطيف، الأسئلة الغائبة في الديمقراطيات العربية، سؤال المرجعية وأسئلة المجال، مجلة فكر ونقد، العدد 48، أفريل2002، ص،ص11،10.

[2]. فتحي التريكي ورشيدة التريكي، فلسفة الحداثة، مرجع سابق، ص31.

[3]. المرجع نفسه،الصفحة نفسها.

رئيسا للكنيسة، وانتقاده للعلاقات السياسية والاجتماعية والخاضعة لسلطة الدين أعدم بضرب عنقه؛وهي العقوبة التي كانت سائدة في انجلترا .

ب-الذاتية: La Subjectivité

إن القول بالأساس الذاتي للحداثة لا يقل وزنا عن القول بأساسها العقلي، والحق أن الحداثة في معناها القريب والمباشر هي إيلاء الأولوية للذات، كونها استعادت ثقة الإنسان في فكره وحقه وملكه ومسؤوليته، إذ وجد الإنسان المتعة لا فيما قرره التقليد أو أفتى به القس، أو أمر به القوم، وإنما هي أعماله بما هو فرد ذو طبيعة حرة وعاقلة. فمنذ عهد الحداثة صار بمقدور المفكر أن يفكر بدء من ضمير المتكلم "أنا" ،و هذه "الأنا" كانت مغيبة في العهد القديم و منغمرة في "النحن" وذائبة فيه. فالفكر الحداثي أعاد تشكيل نظرة الإنسان إلى ذاته كذات مستقلة ((هي مقر ومرجع الحقيقة واليقين، وهي المركز والمرجع الذي تنسب إليه الحقيقة لكل شيء (...)، أي تنصيب الإنسان ككائن مستقل وواع وفاعل ومالك للحقيقة))[1].

ولعل أبرز ملمح تجلى فيه قيام الحداثة على الذاتية كان في أعمال ديكارت الذي؛ وجه الفلسفة الحديثة نحو الذات، ذلك أنه تصور الإنسان بما هو "أنا" وأناط بهذه الأنا "الفكر"، فصار الإنسان جوهرا صفته الفكر، فمع الكوجيتو الديكارتي أصبحت فيه الذات المفكرة مركزا ومرجعا لكل حقيقة، وتبلورت ثقافة عقلانية لتشكل الأرضية والإيديولوجية المؤسسة لفكر الحداثة ((فالفلسفة ابتداء من ديكارت أصبحت تحليلا للوعي و لملكاته وقواه، فوعي الإنسان لذاته أساس كل فكر لدى الإنسان، وانطلاقا من الوعي وحده يستطيع المرء أن يقوم بوصف لظاهرات العالم، وانطلاقا من الوعي وحده نستطيع أن نحدد ما يجب أن نعتبره موجودا حقا، عندئذ تتطابق الحقيقة مع التمثلات اليقينية، ويومئذ نجد "الأنا" التي تشكل تمثلاتها وقد أصبحت مناط كل ما هو موجود))[2].

ومن خلال ذلك تشكل المفهوم الفلسفي للإنسان كذات في الفكر الغربي الحديث بكل ما فيه من نزعات لا عقلية ومن هوى، وبكل ما تسعى إليه من نفع واستحواذ، إذ أصبح العقل مجبرا على الانحياز إلى الذات ليستمد منها اليقين، وفي الوقت نفسه تطلب منه ليمنحها التبرير الذي يحتاج إليه لعقلنة أفعالها وأعمالها و مختلف ممارساتها التي تقوم بها

---

1. محمد سبيلا، الحداثة وما بعد الحداثة، مرجع سابق، ص65.
2. عثمان أمين، ديكارت، مكتبة الأنجلو مصرية، القاهرة،مصر، 1969، ص28.

باسم العقل افتراء عليه، وليرفع عنها بذلك كل قيد من دين أو أخلاق. وبذلك وقع للفلسفة تغيير عميق الأثر، تم بموجبه توجيه الفكر الغربي ((وجهة جديدة نحو تحقيق غايات ذاتية أنانية، كان الفكر الفلسفي الغربي الحديث يصبوا للتخاص من استبداد الكنيسة، وسيطرة البابوات وطغيانهم باسم الدين، فاختلط بذلك العقل واللاعقل، سواء أكان ذلك على المستوى النظري المحض، أم كان ذلك على المستوى العلمي التطبيقي، ليمتد هذا الخلط بعد ذلك إلى الأخلاق والسياسة والاقتصاد والاجتماع دون حدود تحده أو قيود تقيده))[1].

و بما أن الذاتية هي الأساس الفلسفي للحداثة، حيث أصبح الإنسان بمقتضاها مقياسا لكل شيء، فإنه يمكن القول بأنه أعيد اكتشاف بروتاغوراس (480-411) ق م في المصدر اليوناني لتأكيد هذه النزعة الإنسانية النسبية، لتؤدي بذلك هذه النزعة إلى انحياز العقل إلى الذات. فالذاتية بهذا تصبح ملازمة للإرادة والرغبة في المعرفة، الشيء الذي يعني اقتحام كل الميادين دون تردد، وكل تمظهرات الحياة وتعابيرها لمعرفتها عن حقيقتها، وقد ترتب عن الإيمان بمبدأ الذاتية كوجه آخر للحداثة-بعد العقلانية- أن أصبح الوجود قابلا للمعرفة، من أبسط الظواهر إلى أعقدها، وأعلن الإنسان بموجب هذه المعرفة سيادته تقديرا لا توصيفا، وفي المقابل بداية مرحلة تلاشي وأفول الميثولوجيا، وانكفاء عالم الآلهة ((فثمرة انتصار الحداثة هي تحرير الروح واستقلالية الذات البشرية، وتقابل الإنسان مع نفسه كذات واعية، سيدة، مريدة وفعالة)) [2].

حتى أن نتائج الثورة الفرنسية وإعلان حقوق الإنسان، ومدونة نابليون؛ قد فرضت مبدأ الذاتية كقاعدة أساسية للدولة، إذ تبدو الحياة الدينية والدولة والمجتمع والعلم والأخلاق والفن كتجسيدات لمبدأ الذاتية. فمنذ نهاية القرن الثامن عشر لم يهتم خطاب الحداثة في الغرب إلا بموضوع واحد رغم تعدد التسميات؛ وهو الإنسان وفاعليته.

ج-**الحرية: La liberté**

إن القول بالحرية كأساس للحداثة لا يقل قيمة عن القول بأساسي العقلانية والذاتية؛ إذ يمكن القول بأن الحداثة هي الحرية. فكما نظرت الحداثة إلى العالم نظرة ملؤها العقل واعتبار الذات، فقد عمدت كذلك إلى جعل الإرادة البشرية أساس بناء المجتمع و الدولة الحديثة، فالحرية في الفكر الحداثي هي جوهر الكائن البشري، وغاية وجوده، وهي شرط

---

1. سالم القمودي، الإنسان ليس عقلا، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت، لبنان، 2001، ص85.
2. علي حرب، الماهية والعلاقة، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، ط1، 1998، ص 214.

لتحقيق الكمال والخلق الذاتي، والأكثر من ذلك هي الشرط الضروري للحصول على مشروعية الفعل الأخلاقي، والاجتماعي، والسياسي، والاقتصادي...الخ.

وأول من حقق مبدأ الحرية فلاسفة الحداثة وروادها، ابتداء بديكارت حينما ربط كنه الفكر بالإرادة، وأوسطه تحقق مع ليبنتز (1646-1716) الذي عمم مبدأ الإرادة هذه، وجعل من كل كائن مريد، ومنتهاه مع كانط الذي جعل من الإنسان الكائن الحر بامتياز، وجعل من الحرية مقدرة الإنسان على التشريع لنفسه، وذلك من دون سند خارجي أو عون موضوعي[1].

هذه الأفكار وغيرها كانت بمثابة البذور الأولى لنشأة المشروع الحداثي الغربي، والذي كانت الحرية صلبه ونواته، ونشأ بذلك المجتمع الحديث، الذي هو مجتمع الطبقات المفتوحة لا الطوائف المغلقة، والدولة الحديثة هي الدولة المنسجمة المعقولة، دولة المواطنين الأحرار، دولة الدستور لا دولة حق الملوك في الملك بخرافة التفويض الإلهي، دولة حرية الاعتقاد لا إمبراطورية جبرية، لقد اعتبرت الحرية بمثابة المعلم الذي يكشف عن ملامح المشروع السياسي والاقتصادي في العصر الحديث، والذي شكل الخلفية الفكرية التي انطلق منها مفكرو عصر النهضة والأنوار، ومنذ ذلك الحين أصبحت الحرية المحور الذي تدور من حوله كل التصورات حول قيام مجتمع سياسي ديمقراطي.

فحداثة الحرية هي التي تقوم على الاعتراف بالآخر كإرادة حرة لها حق الاختلاف والتواصل، وبالتعبير السياسي والاجتماعي الحرية هي بمثابة الفضاء الذي يتحقق في إطاره التفاهم والاعتبار المتبادل، فتعزز الثقة بين الحاكم والمحكوم، وتزول أسباب الظلم والعبودية، ومنه استثمار الكل مقدرات الخلق والإبداع والتطور. فالحرية بهذا هي ركن أساسي في النظرة الجديدة للتحديث، وبدونها يصبح التعايش بالغلبة والوصاية فقط، والمجتمعات التي لا تتضمن الحرية في حياتها في شتى مجالاتها هي مجتمعات حرب عنوانها الدكتاتورية، هذه الحرب إما أن تكون داخلية مظهرها صراعات بين طبقات المجتمع المدني تؤهله للانفجار، أو حربا خارجية مظهرها الاستعداد الدائم للتصادم مع الغير كبداية للحرب الشاملة.

---

[1]. محمد الشيخ، فلسفة الحداثة في فكر هيغل، مرجع سابق، ص 26.

والحرية ليست مسألة نظرية تثار في الأذهان من أجل البحث فيها فلسفيا بأبعاد ميتافيزيقية، كما كان سائدا في عصور ما قبل الحداثة. بل الحرية مسألة عملية تطبيقية تتجسد في مختلف مفاصل المجتمع؛ الذي ابتغى من الحداثة سبيلا لحياته ((فالوعي بالحرية لا يجري في عالم الفكر المجرد، بل في مؤسسات وتنظيمات ترافق الثقافة المظهرة لفكرة الحرية وتتفاعل معها، وهكذا تتآلف حضارة الحرية من ثقافة الحرية، ومن مؤسسات الحرية، وتتطور على الدوام من جيل إلى جيل، لا بتأثير التفاعل بين نشاط الثقافة وإيقاع المؤسسات فقط، بل بتأثير التحولات داخل الثقافة، وداخل المؤسسات أيضا))[1].

وأبرز مظهر تجلت فيه الحرية كأساس للحداثة كان في المجال السياسي، وتحديدا في الفعل الديمقراطي؛ فالديمقراطية كنظرية أو كممارسة تعد نتاجا للمشروع السياسي الحداثي ((إذ لا يمكن التفكير في العمل الديمقراطي خارج الأرضية الفلسفية والسياسية الحداثية المؤطرة لهذا العمل، وتفي مراجعة كيفيات تشكل التجربة الديمقراطية في تاريخ الفكر والممارسة السياسية في الغرب لنتأكد من المواكبة الحاصلة ضمن هذا التاريخ، بين المرجعية الفلسفية والحداثية وتجلياتها في الفضاء السياسي والاجتماعي والثقافي كفضاء ديمقراطي))[2].

فالنظام السياسي الديمقراطي يرتبط بفكرة الحرية، ولا يمكن لهذا النظام أن يكتسب مشروعيته ما لم يتأسس على مبادئ الاقتراع العام، والسيادة الشعبية، والسلطة الشرعية. لذلك فإن الديمقراطية تتماهى في وعي المواطن، مع مطلب تدعيم الحريات السياسية واحترام الحقوق الإنسانية، أكثر مما تتماهى مع إقامة نظام ليبرالي اقتصادي، فهذه الأهمية التي تكتسيها الحرية كقيمة وكمبدأ وارتباطها بالديمقراطية بما هي سيادة الأغلبية، وإقرار بالتعددية وباللامركزية، جعلت من الحرية كغاية في ذاتها من شأنها أن تكرس الاستقرار والسعادة والتضامن، والديمقراطية هنا شرط ضروري لتصور الفعل التواصلي، أي وجود تفاعل بين طرفين أو مجموعة من الذوات، وهو ما يدعوه هابرماس بالتذاوت

---

[1]. ناصيف نصار، باب الحرية، إنبثاق الوجود بالفعل، دار الطليعة لطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 2003، ص81.

[2]. كمال عبد اللطيف، الأسئلة الغائبة في الديمقراطيات العربية، سؤال المرجعية وأسئلة المجال، فكر ونقد،الرباط،المغرب، العدد 48، أفريل2002 ، ص10.

أو البيذاتية intersubjectivité والتي تعني التفاعل القائم بين أفراد المجتمع كأشخاص لديهم روابط والتزامات متبادلة، انطلاقا من معايير مشتركة تبرز في عالمهم المعيش.

هذا النقاش التواصلي لا يتأسس إلا ((على الخطاب البرهاني الذي يحفز على اتفاق دون ضغوط، وعلى بلورة إجماع داخل بنية ديمقراطـية، أو بالأحرى داخل مـجال عمومي ينتزع فيه الفرد من ذاتيته الضيقة، لينخرط في المجهود الجماعي المؤسس على التفاهم (...) لذلك يمكن اعتبار العقل التواصلي كصيغة تركيبية لقضية الحداثة الغربيةوالعقلانية؛ سواء من تعبيرها الأنوارية أو في تمظهراتها النقدية))[1]. كما يلاحظ آلان تورين بأنه إذا كانت الديمقراطية تقتضي الاعتراف بالآخر كذات؛ فإن الثقافة الديمقراطية ستكون هي تلك التي تعترف بالمؤسسات السياسية كمستقر رئيسي لهذا الاعتراف بالآخر، وهذه الثقافة هي الأرضية الفكرية للديمقراطية؛ مثلما أن المجتمع المدني هو أرضيتها الاجتماعية والاقتصادية، وبهذا فإن الخاصية الديمقراطية لمجتمع ما لا تنحصر في شكل التوافق الحاصل بين أفراده،انطلاقا من روابط والتزامات متبادلة، بل تتعدى إلى الإقرار بالحق في الاختلاف، وتدبير شؤون هذا الآخر بتعميق الحوار بين الثقافات المختلفة والتجارب المتعددة، التي يجب اعتبارها متكافئة من حيث كونها أجوبة محددة و مخصوصة على تساؤلات عامة ومشتركة[2].

ولم يتوقف أساس الحرية عند حدود التأثير في الشأن والمشهد السياسي عبر الديمقراطية، بل امتد إلى الشأن والمشهد الاقتصادي عبر الليبرالية كمذهب؛و الذي نجد فيه تجذر مفهوم الحرية، ويكفي أن الليبرالية اشتقت من كلمة حرية liberté فالليبرالية تولي الحرية المرتبة الرئيسية الرائدة في اهتمامها، كونها مبدأ وقاعدة تمكن الأفراد من تحقيق كمالهم وذاتيتهم، وبلوغ سعادتهم الفردية والجماعية.

والليبرالية قبل أن تتحدد معالمها في الرأسمالية التي تبني ذاتها على الحرية الاقتصادية، أي في مرحلتها المتقدمة؛ فإنها نتيجة حتمية لعملية التحديث التي أحدثت تغييرات جذرية وبنيوية في القاعدة الإنتاجية للمجتمع، أي تحديث قوى الإنتاج، وإجراء تحويلات نوعية

---

[1]. محمد نور الدين أفاية، الحداثة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة، نموذج هابرماس، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب،1991، ص209.

[2]. آلان تورين، ماهي الديمقراطية؟ حكم الأكثرية أم ضمانات الأقلية؟ ترجمة حسن قبيسي،دار الساقي، بيروت، لبنان، 1995، ص ص، 39،40.

عليها، ومن ثم خلق قاعدة إنتاجية جديدة تكسب الأفراد قوة واستقلالا، وقدرة جديدة على سد حاجاتهم الفردية والجماعية، وحل المشكلات التي تواجههم في الحياة الاجتماعية، إنهاعملية ثورية تهدف إلى نقل المجتمع في جوهره الإنتاجي من قدرة إنتاجية إلى قدرة إنتاجية جديدة أكثر فعالية في تلبية الحاجات الفردية والجماعية، أما في مرحلتها المتأخرة فقد برزت الرأسمالية في علاقتها المباشرة والضرورية بالحرية؛ إذ اعتبرت الحرية من المسلمات الأولى للرأسمالية أو النظام الاقتصادي الحر، والتي تؤكد على ضرورة الحد من تدخل الدولة في النشاط الاقتصادي، أي يجب ترك الأفراد أحرارا، يعملون يتنافسون، غير مقيدين بقوانين الدولة (المجموع).

فالاقتصاد الرأسمالي تقوم علاقات الإنتاج فيه على الملكية الخاصة لوسائل الإنتاج، باعتبارها القاعدة العامة التي تمتد إلى كل مجالات الثروة المتنوعة، وعلى هذا الأساس تؤمن الرأسمالية بحرية التمكن، وتسمح للملكية الخاصة بغزو جميع عناصر الإنتاج، ويتكفل القانون في المجتمع الرأسمالي بحماية الملكية الخاصة، وتمكين المالك من الاحتفاظ بها، كما تفسح الرأسمالية المجال لكل فرد حرية استغلال ملكيته على الوجه الذي يروق له، والسماح له بتنمية ثروته بمختلف الوسائل بناء على المنافع التي يحددها، فتصبح السوق، وحركات الأثمان كآلية تنسيق في الاقتصاد، ذات أداء تلقائي، والرأسمالي يتخذ القرارات المتعلقة بما ينتجه، والكمية التي ينتجها بعدد العمال اللازم استخدامهم[1].

وإجمالا يمكن القول بأن الفكر الحداثي في تحديده ووضعه لمقومات إنما هي بداية النهاية، أي نهاية عصر وبداية عصر آخر، أي نهاية المعارك التي خاضها الفكر الغربي ولمدة قرون ضد كل ما هو مناف للمعقولية والجدة، فالفكر الحداثي الغربي في بحثه عن المحركات التي من شأنها أن تحرك وعيه الحديث ويتجاوز بها وعيه القديم، وتحقق له التلاؤم مع ذاته وواقعه، وجد ثلاثة محركات: البحث عن حياة عاقلة تنتفي فيها صنوف الاعتباط والعبث والفوضى التي سادت العهد القديم، والتوق إلى حياة حرة تسمح للذات العاقلة بأن تكون حرة في علمها وعملها، والسعي إلى حياة متفردة بحيث تقتدر الذات فيها على قول ما لم تجرأ على قوله طوال أزمنة قديمة، أي قول الأنا قولا عاقلا.

ثانيا: الخلفيات الفكرية والأنساق المعرفية للحداثة الغربية

[1]. محمد حامد دويدار، مجدي محمود شهاب، الاقتصاد السياسي، الدار الجامعية، بيروت، لبنان، 1999، ص184.

إن رحلة البحث عن العوامل والخلفيات التي ساهمت في نشوء الحداثة الغربية قد تجانب الحقيقة وتجافي الموضوعية، ولن تتم ما لم يتم رصد التحولات الفكرية العميقة والجذرية في المجتمع الغربي، والتي ساعدت وبشكل فعال في الميلاد العسير للمشروع الحداثي الغربي، الذي دام مخاضه حقبة زمنية طويلة وشاقة، شهد أغلب المؤرخين والمفكرين على أنها توجت بثورة حضارية وفكرية مميزة، ويمكن تحديد هذه المحطات البارزة والهامة في مسيرة الفكر الحداثي الغربي في:

1- عصر النهضة: Renaissance

وتمثل فجر الأزمنة الحديثة؛ أي ابتداء من عام 1453 وما صاحبه من تحولات عميقة شكلت مرحلة جديدة عرفت باسم عصر النهضة ، والمؤلفة من مقطعين الأول Re بمعنى مرة أخرى أو من جديد والثاني Naissance أي الميلاد، ومعنى ذلك أن عصر النهضة يعني "الميلاد من جديد" فكأن أوربا عندما خرجت من العصور الوسطى قد ولدت من جديد[(1)]. ويشير مصطلح النهضة إلى تلك المذاهب الاجتماعية والفلسفية التي ظهرت في أوربا بصفة مبدئية في ايطاليا، خلال فترة انهيار النظام الإقطاعي، وقيام النظام البرجوازي الأول في ق 15م.

فهذه الحركات الاجتماعية والفلسفية غايتها تخليص الإنسان الغربي من تلك الأوضاع التي فرضتها هيمنة الكنيسة والنظام الإقطاعي؛ اللذان سلبا الفرد عقله وشلا إرادته، فجعلاه تابعا خاضعا ومستسلما لفكرة النظام الإلهي المطلق، فعصر النهضة حل لينفض عن أوربا غبار قرون ماضية موسومة بالجهل والخرافة والظلام، وتتجه بقوة نحو عقلانية جديدة انفصلت بموجبها عن عقلية العصور الوسطى،فأعطت العقل والفكر الناقد المحال مكانته ليتحرر من كافة أشكال الاضطهاد والجمود والتبعية المفروضة عليه، ولقد أدت هذه التغييرات الاجتماعية والثقافية إلى تحولات جذرية في صميم الحياة الروحية، وتغيير النظرة إلى العالم والشعوب الأوربية، فقد تزعزع استبداد الكنيسة الإيديولوجي، التي كانت القوة الروحية المسيطرة، وسندا قويا للإقطاع، نتيجة للحركات الإصلاحية والنهضوية في القرن 16، وقد أدى انتصار تلك الحركات إلى تقليص سلطة رجال الكنيسة، وتراجع

---

[1]. وليام كلاي رايت، تاريخ الفلسفة الحديثة، ترجمة محمود سيد أحمد، تقديم ومراجعة: إمام عبد الفتاح إمام، المجلس الأعلى للثقافة،القاهرة،مصر، ط2، 2005، ص29.

الإيمان بأفكارهم، وأدى أيضا إلى ظهور نزعة جديدة عرفت بالنزعة الإنسانية؛ مفكروهامن رواد عصر النهضة* ولقبوا بالإنسانيين HUMANISTES والذين دعوا إلى الاهتمام بالتراث الفلسفي لقدماء اليونان واللاتين؛ بدلا من فلاسفة العصر الوسيط، وإعادة بعث القيم والمثل العليا التي احتوتها مؤلفاتهم، فعصر النهضة لم يكن بارئا وإنما جاء كنتاج لحركات كبرى شهدتها أوربا، قاد إحداها على المستوى الأدبي بيتراك ودانتي، اللذان عملا على إغناء الفكر الإنساني عامة والأوربي خاصة بما نخرت به الآداب اليونانية والرومانية من فنون أكثر نبلا و حكمة، والتوجه نحو النهوض بالعقل، وبث روح الحرية والعمل، وقد لاقت هذه الأفكار رواجا كبيرا بين الناس، لتعطشهم لأي شيء يعبرون من خلاله عن تشبثهم بحلم الحرية[2].

ولعل الغاية التي حددتها النزعة الإنسانية من إحيائها- وعلى نطاق واسع- التراث الثقافي القديم، والذي شمل ميادين الفنون والآداب والفلسفة، كانت من أجل فهم الحاضر، وتحضير إنسان المستقبل أي إنسان العصر الحديث، فهذه العملية الإحيائية اتجهت صوب الإنسان لفهم طبيعته، فجاءت بأفكار جديدة، ونظرة متفائلة فيها الكثير من الثقة بالنفس، فالإنسان أصبح قادرا على كل شيء، فهو يمكن أن يكون فنانا أو أديبا، أو شاعرا، متمسكا بالفضائل والمبادئ الأخلاقية، ((ولهذا حرص مفكرو النهضة في بعثهم للتراث اليوناني والروماني القديم الغني، ودراستهم له؛ على إظهار ما فيه من تأكيد لوجود الإنسان وقيمته مما يتوافق مع نظرتهم الإنسانية الجديدة)) [3] .

وعليه يمكن القول بأن النزعة الإنسانية كانت بمثابة أول نسق إيديولوجي محوره الإنسان، واضح المعالم نسبيا، عبرت من خلاله الطبقة البرجوازية الفتية الصاعدة آنذاك

---

* .يؤكد وليام كلاي عل أن المفكرين الذين كانت لهم أهمية كبيرة في تاريخ الفلسفة الحديثة و كانوا ممثلين بارزين لعصر النهضة هم ثلاثة: نيقولاي كوسا (1401-1464)، كان كاردينالا في الكنيسة آمن بحركة الأرض، وبلانهائية الكون. بارسيلوس (1493-1541) فلسفته خليط من الافلاطونية المحدثة واللاهوت و المكتشفات العلمية الحقيقية (الطب). نيقولا ميكيافيلي (1469-1527) مؤسس علم السياسة الحديث صاحب كتاب "الأمير".

[2].أحمد أمين، زكي نجيب محمود، قصة الفلسفة الحديثة،لجنة التأليف والنشر،القاهرة، مصر،1978 ، ص209.

[3]. نعنعي عبد المجيد، أوروبا في بعض الأزمنة الحديثة والمعاصرة، دار النهضة العربية، القاهرة، مصر، 1965، ص 32.

عن بداية تمردها على ثقافة العصور الوسطى، وعلى نظرة تلك الثقافة إلى الكون وإلى الإنسان ومختلف علاقاته الاجتماعية، ((لقد تضمنت تلك النزعة أفكار الاهتمام بالإنسان كفرد، والاهتمام بكل ما يثبت ذاته، ويعيد إليه الثقة في قدراته، ويغني حياته وشخصيته وفكره))[1].

والحديث عن عصر النهضة والحركة الإنسانية لا يستقيم بعيدا عن الحديث عن فلسفة الأنوار؛ التي كانت أفكار روادها بمثابة الشعلة التي أنارت درب الإنسان الغربي في عصر الظلام. هذه الفلسفة انطلقت شعلتها من فرنسا على يد مونستيكيو(1689-1755) وفولتير(1694-1778)، والموسوعيين ديدرو(1713-1784) ودالمبير(1717-1784) على شكل حركة اجتماعية وفكرية مناهضة للحلف المبرم بين الإقطاع والكنيسة، وانتشرت أنوارها بعد ذلك في كل من ألمانيا في فكر كانط(1724-1804) وفي انجلترا في فكر جون لوك(1632-1704) و دفيد هيوم(1711-1776) مبلورة اتجاها فكريا ظل إلى حد الآن بمثابة المنظومة الفكرية المؤسسة للحداثة.

وليس غريبا أن نقول بأن فلسفة الأنوار تؤسس لمشروع نقدي ثوري في المقام الأول، لأن مهمته الأساسية هي تحطيم كل سلطة تستمد مشروعيتها من معتقدات وتقاليد قديمة، وتحرير العقول من الأوهام والخرافات المرتبطة بالدين، والتي تعمل الكنيسة على ترسيخها، وفي الوقت نفسه يفتح الباب واسعا أمام ضرورة فهم العالم فهما صحيحا لتتحقق سيادة العقل لا الخرافة، وإطلاق الحرية الإنسانية كمؤشر هام للتقدم الحضاري؛ ففيه يتجلى اتجاه التطور الاجتماعي نحو تحرير الإنسان من مختلف أشكال القهر والتسلط والظلم الاجتماعي ((لقد كانت فلسفة التنوير أعظم مشروع عقلاني ديمقراطي عرفته البشرية لتحويل المجتمع عن طريق الأفكار))[2].

وأيضا فإن الحديث عن عصر التنوير لن يستقيم ما لم نعرج على محطة هامة تعد وتعتبر أحد المعالم الكبرى في تاريخ الغرب، ألا وهي عصر الإصلاح الديني، الذي كان من دعاته مارتن لوثر(1483-1546) وكالفان(1509-1564)، فابتداء بعام 1520 حتى عام

---

1. الدواي عبد الرزاق، موت الإنسان –في الخطاب الفلسفي المعاصر- دار الطليعة، بيروت، 1992، ص190.

2. جورج بوليتزر، فلسفة الأنوار، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت، لبنان، ط2، 1997، ص4.

1540 غدت ألمانيا المسرح الرئيسي الذي استأثر باهتمام أوربا وشدها إليه، فالضربات التي سددها مارتن لوثر إلى البابوية، ترددت أصداؤها في جميع بقاع أوربا، وصدمت نفوس شعوبها بشحنات هائلة من الإثارة والجيشان. فالمذهب اللوثري البروتستنتي أنكر على رجال الكنيسة الكاثوليكية دورهم كوسطاء بين الإنسان وخالقه، وطالب بالعودة إلى الإنجيل كقاعدة أساسية للمسيحية ((فما كانت البروتستانتية في البدء إلا احتجاجا على الغفرانات، ودعوى إصلاح في الإدارة والكنيسة، ثم زعمت أن الدين يقوم على "الفحص الحر" أي الفهم الخاص للكتاب المقدس، وعلى التجربة الشخصية بغير حاجة إلى سلطة تحدد معاني الكتاب))[1].

هذه المنجزات التي حققها البروتستنتية كشفت عن وجه آخر من نماء الوعي السياسي؛ أي نضوج الدولة المتنامي، أي دعمت مركز الدولة المستقلة ذات السيادة بعيدا عن الولاء للكنيسة الكاثوليكية العالمية، مما أدى إلى تمزق الوحدة الدينية، ودخول أوربا في حالة من الفوضى والاضطراب، غذتها الحروب الداخلية بين الطوائف والمذاهب الدينية، نجم عنها انحلال الروابط الدينية والعائلية والاجتماعية، وعنف الأهواء القومية.

كما لا يفوتنا هنا التأكيد على أن الفكر الرشدي كان له تأثير بالغ الأهمية على الفكر الغربي الحديث، وربما يمكن القول بأن ابن رشد (1126-1198) كان بمثابة البوابة التي نفذت منها النظريات الفلسفية اليونانية، فابن رشد استعاد ترجمات أرسطو، وقام بتفسير جديد لها، واستخرج فلسفة طبيعية مرتكزة إلى العقل، فما إن حل القرن الثالث عشر الميلادي حتى بدأت مؤلفات وشروح أرسطو تصل أوربا حاملة معها مزيدا من المعرفة والتفتح الفكري الحر، حيث انكشفت آثارها في الأوساط الفكرية الشغوفة بالفلسفة الرشدية، لما تحمله من رمز للعقلانية المتحررة. ومن أولئك الذين شغفوا بالعلم اليوناني العربي وخاصة فلسفة أرسطو وشارحه ابن رشد في فرنسا سيجر البرابنتي Siger De Brabant (1253-1282) الذي طـرح أفكارا تعارض وتخالف معتـقدات اللاهـوت أو الكنـيسة التي اعتبرت نفسها أنها الوصية على العلم والثقافة عامة. فأكد سيجر على أن لدينا الحقيقة الفلسفية التي يعلمنا إياها أرسطو وابن رشد، وإلى جوار هذه الحقيقة الفعلية توجد

---

[1]. يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، دار القلم، بيروت، لبنان، ط1 ، 1949 ، ص6.

أيضا حقيقة أخرى هي التي يقول بها الدين، وكثيرا ما نجد اختلافا بين العقل والنقل، فالحقيقة حقيقتان إحداهما فلسفية، والأخرى دينية أي الحقيقة المزدوجة[1].

هذه الظروف الفكرية وغيرها شكلت الإرهاصات الأولى لبروز مفكرين يعدون بحق رواد الفكر الغربي الحديث. وأكثرهم رسوخا في الفكر الفلسفي الحديث لاحقا ديكارت الذي لقب بـ: أب الفلسفة الحديثة، كونه أول من أرسى دعائم العقلانية عن طريق الكوجيتو، والذي تضمن انطلاقة حقيقية لفلسفة الوعي، على أساس أن الوجود الحقيقي هو الوعي بالوجود. وتكون بذلك فلسفة الوعي أو الذات، قد أعلنت عن نفسها وميلادها مع هذه الصرخة الديكارتية.

والمهتمين بشأن الحداثة من حيث أصولها ومساراتها يؤكدون على أن ديكارت هو الواضع الأول للأسس الفكرية والفلسفية للحداثة، التي جعلت المجتمعات الأوربية تدخل مرحلة جديدة من تاريخها، مدشنة مرحلة الحداثة الشاملة يقول غروندان ((إن ديكارت هو فعلا، وبكل تأكيد المؤسس الأكبر لفكرة المنهج التي يرتكز عليها المشروع العلمي للأزمنة الحديثة، بل للحداثة ذاتها (...) إن المعرفة الحديثة تعد بتناول كل شيء من جديد، وبشكل جديد، انطلاقا من يقين لا طعن فيه، يقين متأكد من فكره الخاص، أنني أنا أمارس عملية التفكير لا يمكنني أن أشك في كوني أفكر، فأنا شيء يفكر، وأنا لست في المقام الأول إلا هذا الشيء الذي يمارس التفكير))[2].

وهكذا يكون ديكارت بمثابة البوتقة التي انصهرت فيها كل أوجه الثورة على القديم لتأسيس فلسفة حديثة يعبر عنها بالحداثة. وفي هذا الصدد يعترف نتشه (1844-1900) لديكارت بموقفه الحداثي، وبرأيه فإن ديكارت أضفى على الفكر الكلاسيكي طابعا علميا، فهو سقراط يقيم بيننا[3].

أما إيدموند هوسرل (1859-1938) فيذهب إلى القول عن ديكارت إلى أبعد من ذلك، حيث يؤكد على أن ديكارت لم يكن حداثويا فحسب، وإنما كان أكثر حداثة، وذلك من

---

[1]. عبد الرحمان بدوي، فلسفة العصور الوسطى، دار القلم، بيروت، لبنان، ط3 ،1979، ص163.

[2]. محمد سبيلا، عبد السلام بن عبد العالي، الحداثة وانتقاداتها، نقد الحداثة من منظور غربي – دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، ط1، 2006 ، ص23.

[3]. محسن صخري، فوكو قارئا لديكارت، مركز الإنماء الحضاري، حلب، سوريا، ط1 ، 1997، ص42.

خلال تعقله لمشروع المعرفة الكونية مقارنة بحالة عصره على كل الأصعدة، فقد حمل لواء التغيير، ورفع شعار المعرفة والعقلانية التي تؤسس لفلسفة الوعي[1].

2/ العلم التجريبي والتفسير المادي

إذا كانت أوربا قد خرجت من العصور الوسطى بحس جديد من خلال الفن والأدب والفلسفة، حطمت من خلاله عصر الظلام كما يسميه الغربيون، إذ انحسر نفوذ الكنيسة، وأصبح الاتصال بالماضي اليوناني والروماني محكوما بعلاقة متحررة من سلطة التقليد والكنيسة. هذا يعني أنها مقبلة على مرحلة جديدة مناقضة تماما لسابقاتها، أحدثت تغييرا جذريا على مستوى التفكير والتعامل مع العالم الخارجي.

إنها الثورة العلمية ونشوء التفكير العلمي داخل إطار منهجي مغاير للإطار الذي أشاعه النموذج اللاهوتي ((فالحدث الفكري الأساسي في تاريخ الفكر العلمي الحديث هو نشوء ما اصطلح عليه اسم العصر العلمي والتقني ابتداء من القرن 17م الذي أحدث تحولا أساسيا في النظر إلى الطبيعة التي كانت في العصور الوسطى نظاما متكاملا يتسم بنوع من التناسق الأزلي، الذي يعكس الحكمة العلوية المبثوثة في كافة أرجاء الكون))[2].

والواقع أن بوادر التفكير العلمي ظهرت عند نيقولا كوبيرنيكوس(1473-1543) من خلال كتابه (دوران الأجرام السماوية) الذي تم الانتقال من خلاله من مركزية الأرض إلى مركزية الشمس، أي الانتقال من العالم المغلق إلى العالم اللانهائي؛ مناقضا بذلك نظرية دوران الشمس وثبات الأرض، وأن جميع الأجرام السماوية تدور من حولها. هذه الجهود التي بذلها كوبرنيكوس شكلت فيما بعد الأرضية الصلبة لمسيرة الفكر العلمي، والتي قادها فرانسيس بيكون (1561-1622)، وغاليليو (1564-1642) رائد المنهج التجريبي الرياضي في دراسة الطبيعة.

أما بيكون فقد استطاع أن يدخل الاستدلال الرياضي حقل الدراسات التجريبية، على اعتبار أن الرياضيات – وهي فن البرهان- تجعل من الأحكام أكثر منطقية ومعقولية، إلا أنها بدورها قاصرة عن الوصول إلى اليقين لأنها تتبع جزئيات الأشياء، وهذا ما يدعو إلى

1. المرجع السابق ، ص47.

2. محمد سبيلا، الحداثة وما بعد الحداثة، مرجع سابق ، ص10.

إدخال التجربة والملاحظة، فيكتمل العلم ويصبح تجريبيا، بالاستدلال الذي يقدم النتائج والتجربة لإثبات صحة هذا الاستدلال[1].

كما وجه بيكون نقدا قاسيا إلى المنطق القديم؛ كونه عاجزا عن اكتشاف الأسرار الكونية وقوانين الطبيعة، ولا يصلح كأداة للكشف العلمي، بل دعا إلى تطهير العقل مما علق به من أفكار ومفاهيم مزيفة؛ تحول دون قيامه بوظيفته التي سماها أوهام العقل. يصف بيكون الفلسفة القديمة في كتابه النهوض بالعلم وصفا قاسيا فيقول: ((إنها نوع منحط من المعرفة أنشأها المدرسيون الذين كان لهم ذكاء قوي وحاد، وأوقات فراغ طويلة، وقراءات قليلة التنوع (...) ولكن ذكاؤهم كان حبيسا في زنزانات كتاب قلائل؛ أهمهم أرسطو حاكمهم المستبد))[2].

ومنه جاءت دعوة بيكون إلى ضرورة قيام فلسفة عملية مثمرة، غايتها السيطرة على الطبيعة، ومحورها الكشف عن القيم الجديدة التي تتطلبها الحضارة العلمية الجديدة.

أما غاليليو (1564-1642) فلم يتوان أيضا عن شن هجماته العنيفة، ولم يخف انتقاداته اللاذعة للفلسفة الأرسطية وتسفيهها، ووصف أتباع أرسطو بالغباء لما قدموه من أفكار خاطئة في شتى العلوم، فكم هزت أفكاره تصورات الكنيسة ودعائم اللاهوت حول الوجود والظواهر الطبيعية التي لا تخضع لمبدأ منظم، بل هي عرضة للفوضى والصدفة، لتصبح عند غاليليو الكتاب الأكثر وضوحا، حروفه الأعداد والأشكال، يحصل منها العقل عبر التجربة على معلومات صحيحة، قوامها مجموعة من القوانين التي تسمح بالتعرف على الظواهر الطبيعية ((لقد كرس غاليليو حياته لدحض وإزالة الاعتراضات العديدة على النظرية القائلة بدوران الأرض، وكثيرا ما وصفوا غاليليو بأنه أعظم العلماء التجريبيين، لكن ذلك الإيطالي العظيم امتاز بمخيلته العلمية، وذلك من حيث استيعابه للفرضيات، ومن حيث معرفته بالتجارب التي ينبغي القيام بها))[3].

فمساهمة غاليليو في إرساء قواعد النظرة العلمية للظواهر الطبيعية فاعلة وإلى حد كبير، لأن هدف كل تحريض علمي هو اكتشاف قوانين الطبيعة؛ التي تسمح بالتعرف إلى الظواهر الطبيعية في حدود رياضية، فأصبحت التجربة سؤالا يطرح على الطبيعة، وقد

---

[1]. عبد الله إبراهيم، المركزية الغربية، مرجع سابق، ص 19.

[2]. المرجع نفسه، ص64.

[3]. رونالد سترومبرج، تاريخ الفكر الأوربي الحديث، مرجع سابق، ص60.

صيغ بطريقة عقلية دقيقة، فمنذ غاليليو أغنى الإنسان باستمرار معرفته بالطبيعة، وسعى لفهم القوانين الداخلية التي تربط الظواهر فيها، وانتهى إلى أن ركب علما يساهم في فهم ألغاز هذا الكون ((لقد أصبحت الطبيعة امتدادا متجانس العناصر، لا فرق ولا تمييز بين مكوناتها، ولا تخضع للتراتب الأنطولوجي كما كان في الفكر القديم، والفكر الوسطوي، فالمكان عبارة عن وحدات أو نقط متجانسة، والزمان بدوره آنات متجانسة، مما مهد لقبول التصور الرياضي الميكانيكي للطبيعة))[1].

ومن هنا نفهم أن الغاية القصوى التي شغلت بال غاليليو هي إرساء قواعد ودعائم المنهجية العلمية، وتحرير منطق الممارسة العلمية من الشوائب الإيديولوجية والميتافيزيقية، وبلورة الأسلوب العلمي في التعامل مع الظواهر الطبيعية، وتحديد اللغة الملائمة لوصفها وتفسيرها.

هذه الأفكار وغيرها هي بمثابة طلائع الثورة العلمية الجديدة، والتي جعلت بعد ذلك الإنسان سيدا على الطبيعة، لا خائفا منها ومقدسا لها وخاضعا لحتميتها وكأنها قدر محتوم لا يمكن رده كما كان في السابق. هذه المسيرة أتمها علماء ومفكرون لا يقلون شأنا عن سابقيهم؛ أمثال جون لوك ودفيد هيوم اللذان زادا من تعميق البعد التجريبي الذي أرساه و رسخه أسلافهما في القرن 17م، واللذان نفيا أن يكون إدراك الحقيقة نابعا من العقل والخبرة الاستبطانية التي تنشأ عن التأمل الذاتي، بل أن التجربة الحسية هي أساس المعرفة عندهما، وكل شيء قابل للتصديق يجب أن يخضع للملاحظة و التجربة، وهما قوام المعرفة العلمية في العصر الحديث.

فالإنسان لن يهتدي إلى وصف العالم بالاستنباط العقلي وحده بل بالاستقراء الواقعي أيضا، فكل ما يتصل بالواقع لا يمكن إدراكه إلا عن طريق الحواس، فالخبرة الحسية هي المصدر الأوثق والأيقن الذي تستقى منه المعرفة بالعالم الخارجي، لأن الأفكار كلها ليست إلا صورا مما كانت الحواس قد انطبعت فيه انطباعا مباشرا، فيستحيل التفكير في شيء لم يكن قد سبق الإحساس به وتم اختباره تجريبيا.

هذه بعض ملامح الجهود التي بذلها العلماء في إحداث ثورة علمية، قطعت الصلة مع الممارسات القاصرة ((فأهم ما أسفرت عنه الثورة العلمية من نتائج تتمثل في التغيير

---

[1]. محمد سبيلا، التحولات الكبرى للحداثة، مجلة فكر ونقد، الرباط، المغرب، ع2 أكتوبر، 1997، ص 38.

الجذري لمفهوم العالم، من عالم متناه مغلق وكل كامل منظم في تسلسل من مراتب؛ إلى كون غير محدود، وحتى لا نهائي، ومترابط بأجزائه المكونة الجوهرية وبقوانينه(...) ولربما لم يعد الناس يشعرون بالقربى الوثيقة من الطبيعة، حيث كان الإنسان يعتبر جزءا متكاملا معها، لكن المعرفة الجديدة عادت على الناس بالقوة والفائدة والسلطان))(1).

ولا نبالغ إذا قلنا أن رحلة البحث عن القوانين العلمية وتحقيقها، وإخضاع الظواهر الطبيعية لإرادة ومنفعة الإنسان، وإعلانه الصريح بأنه سيد الكون بكل ظواهره وموجوداته، هذه الثورة والنقلة المعرفية ما كان لها أن تحصل لولا جهود أولئك العلماء العظماء؛ الذين كانت ولا زالت أعمالهم لها الأثر الكبير على الفكر الغربي خصوصا والإنساني عموما، وهذا ما أكده هيغل في قوله: ((إننا مدينون للعصور الحديثة بعملها على تطوير المعرفة بالشأن الفردي والتجريبي وإنتاجهما، أما ما حاول القدماء القيام به في هذا المضمار فلم يكن كافيا و لا شافيا، و الحق أن التجربة لا تعني مجرد ملاحظة الظواهر و إصغاء السمع إليها و استشعارها؛ أي درك الأمر الفردي المتعين فحسب، و إنما هي تتجاوز هذا المستوى البسيط لتشمل إيجاد الأنواع، وتبيين الشأن الكوني و صياغة القوانين))(2).

3/ الفلسفة العقلية (المثالية) و النسق المغلق

إن محاولة الوقوف عند النموذج العقلي المقابل لنظيره التجريبي تعد من ابرز العلامات التي ترشد الفكر في رحلة البحث، إذ لا يكاد الجدل الفكري و الفلسفي الغربي يستقيم إلا إذا كان فلاسفة العقل حاضرين، فكيف لنا أن نحدد ملامح الفكر الأوربي الحديث من دون إن نستحضر الكوجيتو الديكارتي أو التعالي الكانطي أو النسق الهيغلي؟. فمصطلح العقل يعني في اللغة اليونانية " اللوغوس " logos ، وهو يتكون من جذر لغوي هو فعل" ليغن" legein الذي كان يعني يتكلم أو يخاطب عند أفلاطون وأرسطو، و منه اشتق المصدر الكلام والخطاب الذي يعمل على توجيه الإنسان توجيها سليما من أجل إدراك الحقيقة، و تطور مع أرسطو بأن أصبح منطقا؛ فما عرف بالمنطق الأرسطي

---

1. رونالد سترومبرج، تاريخ الفكر الأوربي الحديث، مرجع سابق، ص 67.

2- Hegel , leçons sur l'histoire de la philosophie, Tome 6, la philosophie moderne de FR Bacon aux lumières, traduit de l'alleman, par pierre Garmiron bibliotheque des textes philosophiques, paris ,vrin, 1985, P 275.

ليصبح الخطاب أو الكلام بذلك منطقا من logos إلى logique أما هذا المصطلح عند الحكماء الطبيعيين فقد كان يعني: يجمع او يضم، و منه اشتق المصدر: الجمع أو الكل لأن الطبيعة عند هؤلاء كانت تعني الكل أو الكلية totalité التي تجمع الكائنات كلها[1].

هذا الفهم امتد إلى الفكر الأوربي الحديث، و أصبح أكثر رسوخا فيه، حتى اقترنت الفلسفة الحديثة به تحت اسم الفلسفة العقلية أو المثالية، حيث سجنت الحقيقة داخل حصن منيع عرف باسم النسق العقلي، حتى غدا داء العصر المتأصل في كل فكر، وليتحول إلى "سجن الفكر الحي في قمم النسق" على حد تعبير اميل برهييه[2] .

هذا النسق أول ارتباطه كان بديكارت الذي يعتبر المؤسس الشرعي للذاتية الغربية في حقبة التبست فيها يقظة العلم ببقايا اللاهوت، فالإنسان عند ديكارت ذات وبدن، وحتى يحقق الإنسان مآرب الحقيقة عليه أن يفصل الذات عن البدن؛ الذي يعد في فهم ديكارت واقعا ماديا مقابلا للطبيعة في العلم التجريبي، أما الذات فهي مفكرة لذا فعليها أن تبقى داخل النسق / العقل حتى تصل إلى المعنى؛ يقول: ((فعرفت من ذلك أن جوهر كل ماهيته أو طبيعته لا تقوم إلا على الفكر ولا يحتاج إلى وجوده إلى أي مكان ولا يتعلق بأي شيء مادي، بمعنى أن "الأنا" أي النفس التي أنا بها ما أنا متميزة تمام التمييز عن الجسم، لا بل أن معرفتنا بها أسهل، ولو بطل وجود الجسم على الإطلاق لظلت النفس موجودة بتمامها))[3].

كما استطاع كانط (1724-1804) كفيلسوف عقلي مثالي، أن ينتقد موروث أسلافه من الفلاسفة التجريبيين؛ الذين اعتبروا أن إدراك الحقيقة يكون بواسطة التجربة والملاحظة أي خارج العقل كما لم يفته انتقاد موروث أسلافه من الفلاسفة العقلانيين؛ الذين جعلوا من العقل مصدرا لكل معرفة؛ باعتباره ملكه حائزة على شروط المعرفة، وهو التيار الذي نظم أطره ديكارت، و مضى فيه اسبينوزا و لايبنتز على أبعد مداه، و بالتالي أسس كانط فلسفته النقدية ((مهمة نقد المعرفة عند كانط منحصرة في تبيين ما هو آت من خارج ،

---

[1]. محمد مزوز، أزمة الحداثة وعودة ديونيزوس، مجلة "فكر ونقد" الرباط، المغرب، ع21 سبتمبر1999 ، ص،ص 24،23.

2- Emile Brehier , Histoire de la philosophie, tome 3, (paris presses universitaires de France, (PUF), 1981, p 624.

[3]. الان تورين، نقد الحداثة ترجمة صباح الجهيم، ج1، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، 1998، ص119.

وما يضيفه إليه الفكر من عنده، و هذا الذي يضيفه الفكر، أي الصورة في المعرفة يسميه التعالي transcendental، ويعرفه بأنه معنى أو مبدأ ذاتي للفكر متقدم على التجربة تقدما منطقيا لا زمانيا))[1].

وبهذا فالمعرفة عند كانط تتألف من عنصرين: ما ينقله الحس إلينا "المادة"، وما هو موجود في عقولنا من مبادئ أولية "الصورة"؛ فالمادة تمثل وجودا خارجيا في العالم الخارجي، أما الصورة فهي تمثل مبدأ أوليا باطنيا، فعالم التجربة والحس الذي يمدنا بموضوعات تثير في عقولنا تلك المعاني الأولية؛ التي تجعل من المعرفة معرفة ضرورية كلية، وبهذا يفصل كانط في خلفية الصراع المحتدم بين النزعة العقلية والنزعة التجريبية، ويؤكد على أن الحقيقة الواقعية هي من تصميم العقل، لأن كل المعطيات الحسية لابد أن تدخل في إطارات من صنع العقل وتترتب وفقها، وبالتالي فالتجربة من خلق العقل، لأن معطيات الحس لا يمكن أن تدرك إلا بإدخالها في إطارات العقل، لأن التجربة تركيب منطقي مخلوق من الوعي و أصله في العقل الخالق، و بدون المبادئ العقلية الخالصة لا يمكن أن تكون ثمة تجربة[2].

أما هيغل(1770-1831) فقد اقترن اسمه بفلسفة الجدل؛ والتي من خلالها تمكن من تجديد الفلسفة العقلية وتثبيتها؛ إذ أقر بمركزية الذات الإنسانية في إدراك الحقيقة التي قال بها ديكارت وكانط؛ فهيغل نظر إلى الموروث الجدلي في الفلسفة الغربية نظرة نقدية فاحصة، وخاص إلى الكشف عن عيوبه العامة، فوجد أنه يوجه من فكرة أساسية خاصة بالفلاسفة أكثر مما هي خاصة بالفلسفة، ولذا فهو أسلوب كلامي يتم التلاعب به للتأثير في المتلقي؛ سواء بإثبات فكرة أو إبطالها، ويطلق هيغل اسم الجدل على المبدأ المحرك للفكرة الشاملة، وهو المبدأ الذي ينتج جزئيا الكلي، أي كيفية نمو الفكرة الشاملة، وهو النشاط الخاص بالعقلانية ((إن المهمة الوحيدة للعالم الفلسفي إنما تنحصر في أن نبرز أمام الوعي هذا العمل الخاص للعلة العاقلة للشيء ذاته))[3].

---

[1]. يوسف كرم، قصة الفلسفة الحديثة،مرجع سابق، ص 220.

[2]. عبد الرحمان بدوي، موسوعة الفلسفة، ج2، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 1994، ص 576.

[3]. هيغل، أصول فلسفة الحق، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، دار الثقافة، القاهرة، مصر، 1985، ص 73.

كما ارتبط جدل هيغل بفكرة العقل؛ كونه حوار العقل مع نفسه، وموضوع العقل هو الفكرة الشاملة؛ التي لا يصل إليها إلا بعد أن يقطع طريقا طويلا؛ يكشف فيها عن نفسه في صور كثيرة متعددة، تمثل درجات متفاوتة من المعرفة يحددها هيغل في ثلاث مراحل هي:

- مرحلة الوعي المباشر: ويكون الحس فيها أساسيا؛ كون الموضوع مازال فرديا جزئيا مستقلا عن الذات.

- مرحلة الوعي الذاتي: وفيها تظهر حقيقة الموضوع بوصفها فكرا خالصا؛ فالذات حين تتأمل موضوعها فإنها في الحقيقة تتأمل نفسها، لأن الذات حين تجعل من نفسها موضوعا لنشاطها الخاص فهي إنما تنفي نفسها كذات، لأنها تصبح موضوعا لنشاطها الخاص.

- مرحلة الوعي المطلق: و هي عبارة عن وحدة الوعي المباشر بالوعي الذاتي (تركيب)، فالموضوع هنا متميز عن الذات و متحد بها في الوقت نفسه، وعلى هذا يظهر العقل على أنه هوية التباين، وأن الصورة العليا لنشاط الروح و لحركة الوعي.

وجعل هيغل العقل بكل تجلياته موضوعا محوريا لفلسفته، فالعالم كله من خلق العقل أو تجليات للعقل، وحدد وظيفة العقل على أنها تأليف القوانين العليا التي تخضع لها الحقيقة الطبيعية والحقيقة العملية، و بهذا دمج الفكر بالواقع والواقع بالفكر ((فغاية هيغل هي أن يجعل كل ما هو واقعي معقولا، وكل ما هو معقولا واقعيا، وعملية الدمج هذه ستفضي إلى أن كل شيء سيصبح معقولا))[1].

ففلسفة هيغل أتت لتقرر بذاتها أنها خاتمة الفلسفات، وأكثرها شمولا وسعة وخصوبة، وأكثرها تعبيرا عن المعنى الكلي للحياة، وبهذا توقف جريان الفكر البشري وأصبح كله يصب في محيط الهيغلية اللانهائي، وتوقف الجدل لأن الفـكرة الشـاملة قد خرجت فعلا بصورة وحدة مركبة أبدية ليس لها أن تنقسم ((فالفلسفة الهيغيلية تمثل ذروة التفكير الفلسفي ونهايته المظفرة وانجازه الأكبر في التاريخ الإنساني، وتصل فلسفة هيغل إلى هذه المرحلة بأنها خلاصة الفكر الفلسفي ونهايته، فيها انصهرت كل حقائق الفلسفة، ولهذا فهي تمثل المرحلة الأخيرة للروح المطلق))[2].

---

1. عبد الرحمان بدوي، موسوعة الفلسفة، ج2، مرجع سابق، ص 578.

2. ولترستيس، فلسفة هيغل، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، دار الثقافة، القاهرة،مصر، 1980، ص 19.

وإجمالا فإن هذه النماذج الثلاثة للنسق المغلق الذي انسجنت فيه الفلسفة الغربية الحديثة إنما؛ هي وجه من أوجه الصراع بين الخارج والداخل، فمن الخارج (الطبيعة) كأساس للحقيقة عند التجريبيين؛ عند الداخل (العقل) كأساس لها عند العقليين والمثاليين، وهذا ملمح من ملامح تعاسة الذات الإنسانية في الفكر الأوربي، فمن السجن الميكانيكي الرياضي إلى سجن النسق العقلي المثالي، ومع كلا المشروعين غابت حرية الذات التي بشرت بها الحداثة الغربية، وبهذا تحول اليقين إلى شك والمعقول إلى لامعقول، وكأن الذات الأوربية و بهذه المغامرة تعبر عن اللامعنى في ثوب الإصرار على بلوغ المعنى (الحقيقة)، أي أنها تتخذ العقل الأداتي وسيلة للهيمنة على الوجود، وعندما يعجز تزيحه وتطرحه ليحل اللاعقل مكانه، هذه كلها بوادر تنبئ بحصول أزمة يعيشها الفكر الأوربي الحداثي؛ نسجت خيوطها حياكة جديدة، لثوب جديد سيرتديه الفكر الأوربي؛ عرف لاحقا باسم ما بعد الحداثة.

ثالثا: ما بعد الحداثة وأزمة الفكر الغربي بين التجاوز والتفكيك

إذا كان الفكر الغربي الحديث قد حقق للفرد جزء من السعادة لا في جانبها التنظيري، وإنما في جانبها العملي. إلا أن نهاية القرن 19م كانت مليئة بمظاهر الإختناق، وحافلة بالمآسي على كل الأصعدة، هذا ما يؤكد وجود هوة سحيقة بين ما كان يدعو إليه المشروع الحداثي، وما وصل إليه في نهاية الأمر، وهذا ما عبر عنه آلان تورين بقوله: ((أن الحقل الاجتماعي الثقافي الغربي منذ أواخر القرن 19م لا يمثل مرحلة جديدة في مسار الحداثة بقدر ما يمثل مرحلة نقدها وتفكيكها))[1]، هذه المرحلة هي ما بعد الحداثة.

1- مفهوم ما بعد الحداثة ودواعيها

كما كان الإختلاف بين المفكرين حاصلا حول مفهوم للحداثة، فهم أيضا لم يتفقوا على تحديد تعريف واحد واضح لمصطلح ما بعد الحداثة Post.Modernité كونه مصطلحا لزجا منزلق الدلالة. وبسبب تعدد القراءات المقدمة للمصطلح من قبل المفكرين على حسب تعدد مجالات استعمالاته، وقع اختلاف بين بينهم حول سؤال عميق وحاسم مفاده: هل ما بعد الحداثة تمثل مرحلة قائمة بذاتها لها مقوماتها ومقتضياتها الخاصة، أم أنها

---

[1]. رفيق عبد السلام بوشلاكة ، مأزق الحداثة، الخطاب الفلسفي لما بعد الحداثة، مجلة إسلامية المعرفة، العدد 6 ، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، بيروت، لبنان، 1996، ص 112.

مجرد حالة للفكر أو الثقافة؛ تتميز بوجود أنماط ثقافية لم يتم الاتفاق بعد على تحديد ملامحها؟

هذا ما خلق انقساما بين المفكرين؛ فمنهم من انتصر للحداثة باسم الامتداد، ومنهم من عارضها باسم القطيعة؛ فنشأت عن هذا الجدل حركة فكرية ما زالت إفرازاتها وتبعاتها قائمة إلى حد الآن؛ منها ما تعلق بمضمون المصطلح من حيث الاستعمال والتداول، ومنها ما ارتبط بالمرجعية التاريخية والفكرية والمصطلح ((فمع انتهاء عقد الثمانينات تتزايد صعوبة التحديد الدقيق للمعنى وراء مصطلح ما بعد الحداثة، لأنه يتشعب عبر مناقشات مختلفة، ويتجاوز الحدود ما بين فروع المعرفة المختلفة، وتسعى أطراف مختلفة للاستشهاد بهذا المصطلح، واستخدامه للتعبير عن خضم من الأشياء والتوجهات والطوارئ المتنافرة))[1].

ولعل أبرز المفكرين الذين اختزلوا في مواقفهم تلك الطروحات المقدمة حول العلاقة بين الحداثة وما بعد الحداثة من حيث السياق الدلالي أو السياق التاريخي؛ هم كل من يورغن هابرماس (1929- ؟) وفرانسوا ليوطار (1924-1998). أما الأول فيدافع عن الحداثة وطروحاتها كونها لا ترتبط بمرحلة تاريخية معينة، ولكنها تتجدد دوما كلما تجددت العلاقات بالقديم، والوعي بخصائص ما هو قادم، بل يذهب إلى أبعد من ذلك ويؤكد على أن الحداثة مشروع غير منجز، أي غير مكتمل؛ بل هو في طور الاكتمال، كون الحداثة ليست عهدا ولى وانقضى، بل الحداثة تدور حول نفسها، وتعيد تكرار ذاتها وأطروحاتها.

فما بعد الحداثة بمختلف تجلياتها- المجتمع المابعد صناعي، العولمة، الخ- ما هي إلا استمرار لمنطق الحداثة ولعمقها المتمثل في النقد المستمر والتجاوز الدائم لذاتها. وكيفما كان الحال لا يمكن القول بأن الغرب قد قطع صلته بالحداثة لينغمس في مرحلة ما بعد الحداثة، بل أن الأمر يتعلق بصيرورة الحداثة نفسها التي أنجبت ما يدعوه آلان تورين "المتخيل الثقافي ما بعد الحداثي"؛ والذي هو بمثابة إعادة تجديد للعلاقة المتوترة بين العلم والحرية، وبين العقلانية والذاتية ((فبدون العقل تنغلق الذات داخل هوية متشنجة ، وبدون الذات يصبح العقل أداة بيد قوة السلطة، لقد هيمنت في القرن العشرين ديكتاتورية العقل،

---

[1]. مارجريت روز، ما بعد الحداثة، ترجمة أحمد الشامي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة،مصر، 1994، ص13 .

والانحرافات الكليانية للذات، وعليه يرى هابرماس أنه لا يمكن إدراك معنى ما بعد الحداثة من دون العودة إلى الحداثة من حيث مضمونها، أو من حيث إطارها التاريخي. فهل من الممكن لوجهي الحداثة اللذين تصارعا فيما بينهما، أو تجاهلا بعضهما البعض أن يتجاوزا أخيرا، وأن يتعايشا جنبا إلى جنب؟))[1].

أما الثاني -أي فرانسوا ليوطار- فيناهض الحداثة ويشكك في مصداقيتها، إذ اعتبر أن المشروع الحداثي فشل في تحقيق الفكرة الكونية (العالمية)، فهو لم يعد مهجورا فقط؛ وإنما أصبح محطما، وعليه يجب عدم الوثوق في المبادئ والأسس التي بنيت عليها الحداثة، فنعي الحداثة يقترن عند ليوطار بكتابه الهام "الشرط ما بعد الحداثي"؛ الذي أقر فيه بسقوط النظريات الكبرى التي تحاول تقديم تفسير شمولي للمجتمع، وتتخذ شكل أنساق فكرية ومنظومات مغلقة، ومن أبرز نماذجها الإيديولوجيات الكبرى، كما أقر بنهاية فكرية الحتمية سواء في العلوم الطبيعية أو في التاريخ الإنساني، فليست هناك حتمية في التطور التاريخي من مرحلة إلى أخرى، بل أن هذا التاريخ منفتح على احتمالات عديدة.

ومن هنا رفضه لمفهوم التقدم الذي أسست عليه الحداثة تصورها لفاعلية الإنسان، وبعبارة موجزة يمكن القول بأن ما بعد الحداثة تقوم على عدم تصديق الميتا-حكايات[2]. أي الحكايات الثقافية العليا، أو ما وراء الحكايات التي ورثها الفكر الحديث، كحكاية الانعتاق التدريجي للعقل والشغل ورفاهية الإنسانية جمعاء؛ بفضل تقدم العلوم والتكونولوجيا، وهي أشبه بالأساطير، هذه الاختلافات حول الحداثة وما بعدها من النا حـية الدلالية والتاريخية جعلت من مفهوم ما بعد الحداثة ينثني على كثير من الغموض، والصعوبة في الضبط لاتخاذه معان مفتوحة تبعا لاستعمالاته المتنوعة في ميادين مختلفة كالفن، والسياسة، والفلسفة... فما بعد الحداثة أشبه بذلك المفهوم الثابت المتغير الذي لا يستقر على حال. ومهما يكن فإن ما بعد الحداثة حالة جديدة ناجمة عن نقد التمركز حول العقل في الفكر الحداثي الغربي؛ تبعا لتغير الزمن والظروف العامة التي تجاوزت كل انجازات الحداثة؛ نتيجة لتقدم أساليب البحث وتقنيات الاتصال خصوصا، فما بعد الحداثة إنما هي مرحلة انفتاح العقل على اللاعقل؛ ومختلف القدرات الإنسانية التي

---

1 . Alain Tourine, critique de la modernité, Fayard. Paris, 1992,p15.

2 . Jean françois lyotard, la condition post-moderne,ceres edition, tunis,1994, p06.

تشمل الوهم والعقيدة والمتخيلة والأسطورة... وهي الملكات التي كانت الحداثة المزهوة بذاتها وبعقلانيتها الصارمة قد استبعدتها.

ويفهم منه هذا أن ما بعد الحداثة إنما هي صورة لحالة التمرد التي يمارسها العقل على ذاته، مشكلا لنفسه نظرة مغايرة إلى العالم، وبمعايير مختلفة عن السابق، بعيدا عن الثبات وعن الحتمية، وقريبا من الارتياب حول موضوعية الحقيقة ((إن لحظة ما بعد الحداثة وهي تزحزح قيم المشروع الحداثي، وتنزاح عن خطاباته الكبرى وعن اطلاقاته، تستحيل إلى إيديولوجيا غريبة المآخذ، عجيبة السمت، لا هي في الماضي، ولا هي صوت الآتي (...) وأقل ما يقال عنها أنها إيديولوجيا عدمية، ونحلة قيامية تزرع اليباب في كل مظهر من مظاهر الكينونة الإنسانية، وتنذر بالموت، إذ تعلن موت الإنسان وموت الإيديولوجيا، ونهاية التاريخ ، وثالثة الأثافي، إنها تنفي نهاية الحداثة ذاتها، وبذلك فهي تنعي نهايتها بامتياز))[1].

2/ تجاوز الحداثة

تعد الفلسفة المعاصرة برمتها تقريبا منهجا تحليليا للزخم الفلسفي الإنساني الذي صنعه رواد الحداثة حتى هيغل، وكرد فعل ضروري لما آلت إليه الحداثة، فإن الأصوات تعالت لتجاوز الحداثة، والحديث عما بعد الحداثة كمرحلة ضرورية ليس للتصحيح أو التقويم، وإنما للهدم والتقويض والقطيعة، وطي صفحة الحداثة نهائيا؛ بالثورة على المبادئ التي قام عليها المشروع الحداثي الغربي، بل الفكر الأوربـي الكلاسيكي كله، كالعـقلانية وفلـسفة الذات، ومفهوم الكلي والثابت، ووهم المطلق النهائي، والحتمية التاريخية. فما بعد الحداثة كل المفاهيم فيه متغيرة، تعبر عن التبعثر والاختلاف والتعدد والنسبية والانفتاح وقابلية التغير الكامل والدائم[2].

ولعل المتقصي لتاريخ الفكر الفلسفي ما بعد العصر الحديث يجد أن إرهاصات الرفض والتجاوز للمشروع الحداثي إنما ترجع إلى فيلسوف الإرادة فريديريك نتشه(1844-1900) أول الداعين إلى نقد العقل الغربي وتعرية أنساقه وتقويضها قصد تحطيمها، وإثبات قصورها في بلوغ الحقيقة، فإذا كان الفكر الحداثي يقوم على المطابقة بين الفكر والوجود،

---

[1]. محمد الشيكر، هيدجر وسؤال الحداثة، افريقيا الشرق، الدار البيضاء المغرب، 2006 ،ص 223.

[2]. تيري ايغلتون، أوهام ما بعد الحداثة، ترجمة منى السلام، مراجعة سمير سرحان، مركز اللغات والترجمة ، أكاديمية الفنون، القاهرة، مصر، 1998 ، ص 112.

فإن نتشه ينظر إليها على أنها شبكة عريضة من الأوهام والأباطيل. يقول: ((أنه لاشيء يثبت أن نماذجنا المنطقية يمكن أن تكون كونية وضرورية ، ولقد وضعنا فيها ثقتنا بصورة مطلقة، لأننا لا نستطيع أن نعيش بدونها، ولكن الحياة نفسها لا يمكن أن تكون إثباتا منطقيا))[(1)].

و في مقابل هذه المطابقة، يدعو نتشه إلى نوع آخر من المطابقة تكون بين الفكر والحياة، فإذا كان الفكر الحداثي يستبعد الخطأ و الوهم من المنظومة المعرفية؛ فإنهما عند نتشه شرطين لازمين للوجود، لأنه لا يمكن تصور حياة الإنسان دون كمية محددة من الوهم، لأن الإنسان يخاف الحقيقة فيتوهم ويصدق أوهامه، كما لو كانت حقائق. وفي هذا الصدد يؤكد نتشه على أن الخطأ والوهم ليسا مجرد عرض يطرأ على الوجود؛ يزولان عندما يصطدمان بسلطة العقل، مثلما دأب عليه فلاسفة الحداثة ديكارت وكانط وهيغل، بل هما صميم الحقيقة، لأن ما يسمى عقلا وحقيقة ليس في نهاية المطاف سوى سلسلة من الأخطاء الأساسية التي اصطنعها الخطاب الفلسفي[(2)].

ولعل الذي جعل هذا الفيلسوف يحظى بمكان الزعامة في مسرح الفكر الفلسفي للقرن العشرين؛ لما أثارته تصوراته وفلسفته من حركية فكرية قوية وخصبة إبان حياته وبـعدها، ونزعة الشك التي اتصفت بها فلسفته، ومفهومه للحقيقة ودعوته إلى تفكيك العقل الغربي القائم على اللوغوس، و إعلانه عن "موت الإله" كتمهيد لإعلان "موت المؤلف" فيما بعد عند ميشال فوكو و رولان بارت في إطار "موت الإنسان"؛ كما يسميها روجي غارودي. فنتشه من خلال دعوته إلى "موت الإله" هو الإعلان عن بداية النهاية للميتافيزيقيا الغربية التي تعود إلى أفلاطون، وتصل إلى ديكارت وغيره من الفلاسفة العقليين الذين جعلوا من العقل الكلي (ا) مركزا للحقيقة.

هذه الحقيقة في نظر نتشه هي المدخل اللائق لتفكيك العقل الغربي وتعرية أنساقه، والسؤال النتشوي حول الحقيقة يختلف عن نمط سابقيه؛ كونه لم يسائلها أو ينقدها بقدر ما اهتم بها كجوهر للمعرفة، كما يقول يوسف بن أحمد:((فاصلة تفكير نتشه تكمن في كونه

[1]. نقلا عن رفيق عبد السلام بوشلاكة ، مأزق الحداثة- الخطاب الفلسفي لما بعد الحداثة، مرجع سابق، ص 16.

[2]. المرجع نفسه ، ص 117.

لم يتساءل كبقية الفلاسفة عن ماهية الحقيقة، ولم يبحث لها عن تعريف متميز، على غرار ما فعله الفلاسفة السابقون، وإنما عن إرادة الحقيقة))[1].

ويضيف قائلا ((فإن السؤال النتشوي سيختلف تماما عن السؤال الأفلاطوني ما الحقيقة؟ وعن السؤال الديكارتي في ما الذي يكون الأساس اليقيني بالنسبة للتفكير والوجود؟ وعن السؤال الكانطي كيف يمكن للذات أن تعرف في حدود التجربة الحقيقية معرفة متعالية؟ أما هيكل السؤال النتشوي هو: من يبحث عن الحقيقة؟ وماذا يريد في نهاية الأمر؟))[2].

وبهذا السؤال يعلن فيلسوف الإنسان الأعلى عن هرم الحداثة وشيخوختها التاريخية والمفاهيمية، وبذلك اقترح مشروعا مستقبليا يلوح فيه الإنسان مريدا تواقا نحو تسلق الجبال والقمم، قادما من الأماكن الفسيحة والوعرة، وواجبه أن يحقق ذاته، ويرتقي دون شفقة على نفسه، ولا على الآخرين. فهو الذي يحدد معتقداته وأخلاقه، ولا يؤمن بأي مصدر سوى إرادته؛ إرادة القوة[3].

وموازاة مع الثورة النتشوية خصوصا على المستوى الميتافيزيقي؛ هناك ثورة أخرى هي الثورة الفرويدية على المستوى السيكولوجي، ثورة جذرية قلبت مفاهيم الحداثة رأسا على عقب، فلم يتحدد الإنسان بوصفه وعيا وإرادة حرة، بقدر ما هو خزان لا شعوري؛و الذي يختصر رغبات جنسية وعدوانية تحرك وتنشط الحياة النفسية وتفوق سلطة العقل، فقيمة الإنسان لدى فرويد لا تنطلق من كينونته العاقلة الواعية والقاصدة والمتحكمة في زمام الأمور، ولكن بوصفه كائنا حيويا تدفعه رغباته وحاجاته الغريزية والجسدية، فسلوكه مرتبط بدوائر اللاوعي أكثر من دوائر الوعي، أي اللاعقل أكثر من العقل[4]. و هكذا فإن مفاهيم اللاعقل والوعي والذات الحرية؛ ليست إلا أوهاما وقلاعا يختبئ وراءها إرث فلسفة الحداثة.

---

1. يوسف بن أحمد، منظورية الحقيقة عند نتشه، مجلة الفكر الغربي المعاصر، مركز الإنماء القومي، بيروت ، لبنان، ع 102، 1998، ص50.

2. المرجع نفسه، ص 51.

3. بودومة عبد القادر، نتشة قادما من المستقبل، فيلسوف ما بعد الموت، مجلة الإبداع والعلوم الإنسانية العدد 42،بيروت ،لبنان، 2000، ص41.

4. رفيق عبد السلام بوشلاكة، مأزق الحداثة ، مرجع سابق ص 113.

كما يؤكد فرويد على أنه لا نبالغ في تقدير الطابع الواعي حتى على مستوى الإبداع الفكري والفني، فكل من تحمل عبء تحليل الأحلام، ومارس التحليل النفسي يدرك أن الفعالية موجهة من غياهب "الهو" المرتبط بالكبت؛ والذي يعني وجود صراع عقلي يبرز رفض الإنسان الإعتراف بالواقع، فإذن على عكس ما تقوم به الحداثة من أن الموجه هو الوعي؛ فإن فرويد يضع فكرة التصعيد نموذجا لبناء الحضارة على المستوى العلمي، الفني والفلسفي، فهو يعتقد أنه لولا نظامية الكتب وتياره المتدفق لما كانت هناك حضارة[1]. فالخلق إنما يرجع إلى ذلك الصراع بين رغبات الإنسان، وبالتالي فكل ارتواء لا شعوري معناه سعادة الإنسان، وما يؤكد هذه النظرية هو قراءة المفكر الفرنسي جورج لاكان المتفردة للتحليل النفسي؛ حيث يكشف أن فرويد أسس لتجاوز الحداثة عن طريق تفكيك فلسفة الذات، وإرجاع سلوك الإنسان إلى بنيات لا شعورية[2].

وقد بارك إيريك فروم ـ أحد رواد مدرسة فرانكفورت ـ هذا التوجه عندما زاوج بين التحليل النفسي الفرويدي والتحليل الاجتماعي، لتفكيك النظام الرأسمالي وخاصة في مرحلته المتقدمة؛ كاشفا عن العقلانية التي تجسدها هذه المجتمعات؛ باعتبارها وهما يخـفي لاعقلانية مستشرية؛ تستخدم القمع وسيلة لتقنين حرية الإنسان والجماعة والفرد؛ كاشفا عن العلاقة بين الأساس الاقتصادي للمجتمع وبنية الثقافة الفوقية. وإلى نفس الفكرة ذهب زميله هربرت ماركيوز(1889 - 1979)[3].

وهذا ما نجده أيضا عند وليام رايخ أحد أنصار التحررية الجنسية من خلال مؤلفه "الثورة الجنسية" عندما دعا إلى ثورة جنسية تحرر الغرائز، وسلطة الجسد من التحكم الاستهلاكي المرتبط بنظام السوق[4].

وإذا ما نحن اعتمدنا القراءة البنيوية للفكر الماركسي خاصة عند ألتوسير؛ سيكون ماركس في مرحلة الشباب هيغليا؛ لا يتواصل على غير العادة مع الفكر الأنواري وفلسفة

---

[1]. مطاع صفدي، نقد العقل الغربي ، الحداثة وما بعد الحداثة، مرجع سابق، ص 121.

[2]. رفيق عبد السلام بوشلاكة، مأزق الحداثة ، مرجع سابق، ص 114.

[3]. توم بوتومور، مدرسة فرانكفورت ، ترجمة: سعد هجرس مراجعة: محمد حافظ دياب، دار أويا للطباعة والنشر والتوزيع، طرابلس، ليبيا، ط2 ، 2008، ص،ص 22،23 .

[4]. رفيق عبد السلام بوشلاكة، مأزق الحداثة ، مرجع سابق، ص 114.

الذات والنزعة الإنسانية، ومنذ 1845 شرع ماركس(1818-1883) في وضع أسس نظرية جديدة تؤسس لمنظور ألتوسير؛ لفكر يتجاوز الخطاب الحداثي[1].

وانطلاقا من كل ما سبق ذكره؛ فنحن إذا نتجه نحو طرح فلسفي جديد، يختلف عن ما عهده الفكر الفلسفي الكلاسيكي، فمع نتشه ثم فرويد ثم رواد مدرسة فرانكفورت؛ فالحداثة تكاد تلفظ أنفاسها الأخيرة بالنظر إلى النتائج التي أفضت إليها.ومنه يمكن القول بأن هذه الإرهاصات قوت أفكار أولئك الذين لا يدعون إلى تجاوز الحداثة فحسب، بل إلى هدمها وتفكيكها.

3/ هدم الحداثة وتفكيكها

لم تمر إسهامات نتشه الذي غادر العالم في بداية القرن العشرين دون أن يترك وراءه آراء عدها النقاد بمثابة الخيوط الرئيسية لإستراتيجية التفكيك؛ التي يتزعمها فيما بعد ميشال فوكو(1926- 1984) وجاك دريدا(1930- 2004)

أما فوكو فقد استطاع في كتابه "الكلمات والأشياء" الوصول إلى تحديد التحولات الفكرية التي هيأت لميلاد الحداثة النقدية، والتي تعود في اعتقاده إلى تغير العلاقة التقليدية التي كانت بين الكلمات والأشياء قبل العصر الكلاسيكي للفكر الفلسفي الغربي في القرنين 17، 18م ، فالكلمات التي لم تعد تعني الأشياء، و إنما أصبحت لسان حالها لا شاهد على وجودها إلا هي ((إن اللغة لا تقول الأشياء و لكنها تقول رؤاها للأشياء، وهذا يعني أنها لا تعكسها، ولا تنعكس فيها، فاللغة ليست مرآة وكذلك حال الأشياء(...) ليس في اللغة سوى اللغة))[2]. وهو بذلك يشير إلى أن ما قامت به الفلسفة العقلية من تقديس للإنسان وإعطائه مركز الاهتمام في المعرفة، جعلت من اللغة موجودة داخل العقل لخدمة تعليلاته واستدلالاته على فرضياته، وأن الكلمات ليست سوى وسيلة تواصلية بينه وبين الأشياء، وأنها ليست ناقلا لهذه الأشياء.

وقد بدأت رحلة فوكو في محاكمة الفكر الغربي منذ نشر كتابه الشهير "تاريخ الجنون" من خلال البحث في الأرشيف، و محاولة إبراز الوجه الآخر للغرب، ليس الغرب العقلاني و إنما الغرب اللاعقلاني، وقد ناقش فوكو الحداثة من خلال مناقشة النص الكانطي الذي نشر في إحدى الجرائد البرلينية على شكل سؤال: ما الأنوار؟ إذ يرى فوكو

---

1. عمر مهيبل، البنيوية في الفكر الفلسفي المعاصر، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، ص221.

2. منذر عياشي، الكتابة الثانية وفاتحة المتعة، المركز الثقافي الغربي ، بيروت، لبنان، 1998، ص39.

في هذا النص أول طرح فلسفي حول مسألة الحاضر كموضوع للتفلسف، فتساؤل الفلسفة عن الحاضر والراهن يسمح بأن يكون موضوع الفلسفة هو خطاب الحداثة[1].

و بتعبير محمد سبيلا؛ فإن كانط يمثل في نظر فوكو نقطة التقاء العديد من مسارات الحداثة وروافدها، بل نقطة التقاء صراعاتها و مخاضاتها الفكرية المختلفة، و كأنها حداثات متقاطعة لا مجرد حداثة واحدة[2].فتحت ثغرة واسعة في جدران الثقافة الغربية، سواء في كتابه "تاريخ الجنون" أو "الكلمات والأشياء" أو "المراقبة والعقاب" .

إن تجربة الاختراق تكون قد فتحت ثغرة واسعة في جـدران الـثقافـة الغربية، سعيا من ورائها نحو إعادة بنـاء التراث الغربي، كمحاولة لقلب مفاهيم العقل والذات والإنسان، والحرية والعدالة، والتاريخ... وتعويضها عن طريق نفيها، أي اللاعقل، اللاإنسان، اللاتاريخ؛ ينتهي إلى فلسفة موت الإنسان قيمة ومفهوما وتاريخا على الشاكلة التي فهم بها في الثقافة الغربية الحديثة ((فلقد عدت تجربة فوكو الحفرية مشكلة العقل في الصميم، وأن الجنون أو اللاعقل هو من أصل العقل، التي ولجت بعدها إلى مشكلة المعرفة، وبداية تكون العلوم الإنسانية عن طريق مفهوم القطيعة))[3].

وهكذا فنحن وإن كنا أمام منظومة متباينة من المفاهيم كالمرض، والجنون، والسجن، إلا أنها تنصهر كلها في بوتقة واحدة تعبر عن بنية متضافرة العناصر، موحدة الدلالة هي بنية المهمشين، القاسم المشترك فيها هو تبيان الوجه الحقيقي لمظاهر الإقصاء والعزلة التي مورست على المجتمع الغربي، وإظهار قساوة ولاإنسانية الخطاب المؤسساتي النظامي على عكس ما كان يظهر[4].

---

[1]. زواوي بغورة، ميشال فوكو ، الأنوار والتقدم، منظور الانطولوجيا التاريخية، مجلة الإبداع والعلوم الإنسانية العدد38، بيروت، لبنان، 1999، ص76.

[2]. محمد سبيلا، الحداثة وما بعد الحداثة، مرجع سابق ،ص 25.

[3]. هشام صالح، فيلسوف القاعة الثامنة، مجلة الكرمل ، العدد12 ، الاتحاد العام للكتاب والصحفيين الفلسطينيين، 1948، ص17 .

[4]. عمر مهيبل ، من النسق إلى الذات، قراءات في الفكر الغربي المعاصر، منشورات الاختلاف، ط1، 2007، ص 62.

ومن هنا يمكن القول بأن غاية الفلسفة عند فوكو هي تجاوز المناطق المظلمة؛ والتي هي على شكل طابوهات لا ينبغي الاقتراب منها، ومنه كشف الأوضاع اللاإنسانية التي عاشها الإنسان، وأثرت في مجرى حياته بشكل أو بآخر.

أما جاك دريدا الفيلسوف الفرنسي فقد اقترن به مصطلح التفكيك أكثر من غيره لبراعته في استثمار آلياته، مركزا نقده على غرار أسلافه على مركزية العقل والمعنى، وقد بدا النقد التفكيكي معه مميزا بجملة من المصطلحات التي عرف بها نحو: الاختلاف، الإرجاء، التشتت، الهوة، علم الكتابة، ميتافيزيقيا الحضور، المركزية الغربية، مركزية العقل...

يعرف دريدا التفكيكية بقوله: ((تهاجم الصرح الداخلي سواء الشكلي أو المعنوي للوحدات الأساسية للتفكير الفلسفي، بل وتهاجم ظروف الممارسة الخارجية، أي الأشكال التاريخية للنسق التربوي لهذا الصرح، والبنيات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية لتلك المؤسسة التربوية))(1). فالتفكيكية بهذا وجه من أوجه ما بعد الحداثة؛ كونها فكرا تقويضيا معاديا للعقلانية وللكليات؛ سواء كانت دينية أو مادية، فكرا يحاول أن يهرب من الميتافيزيقيا ومركزية الحقيقة وثباتها ليرتمي بين أحضان الصيرورة.

انطلق دريدا في إرساء مشروعه ما بعد الحداثي من خلال جدلية الشك واليقين، فبعدما كان اليقين مسيطرا على العقول على المستوى العلمي والفلسفي و خاصة مع ظهور نظرية نيوتن، ففكرة المطلق تبدأ في التراجع لصالح النسبية(2).

وهذا دليل على أن اليقين الذي لازم الحداثة لقرون بدأت في الأفول، فالعقل وتمركزه حول الذات إنما هو امبريالية طغت على العقل البشري، يقول جاك دريدا بنظام الاختلاف بين دال الكلمة ومدلولها، وهنا تأخذ مسألة الحضور والغياب كامل مصداقيتها؛ فالدال الحاضر الواحد قد تتعدد مدلولاته، وقد لا تحضر أصلا، والسؤال يثير الاندهاش عند دريدا، يبدأ من كيف نصل إلى وضع حدود دلالية فاصلة بين كلمة تكتب بطريقتين وتنطق نطقا واحدا، أو على الأقل النبرات وهي كلمة الاختلاف: Différence، ففي الفرنسية نجد

---

[1]. عبد الوهاب المسيري و فتحي التريكي، الحداثة وما بعد الحداثة، دار الفكر المعاصر، بيروت، لبنان، ط1، 2003، ص111.

[2]. فريدة غيوة، اتجاهات وشخصيات في الفلسفة المعاصرة، دار الهدى للطباعة والتوزيع، عين مليلة، الجزائر، 2002، ص 188.

الحرف "a" في كلمة Différance لا يلفظ بشكل بين، ورغم ذلك فإنها تنطق كالأولى، لكن هذا الاختلاف لا يلحظ على مستوى النطق بل على مستوى الكتابة فقط، وعليه متى نميز بين كلمة Différence التي تعني الاختلاف وكلمة Defferance التي تعني الاختلاف المؤجل؟ و متى يمكننا التيقن من أن الأولى بحرف "e" هي الثانية بحرف "a" من دون كتابة؟ هذا هو الاختلاف الإشكالي[1].

انطلاقا مما سبق ذكره فنحن أمام تيار يقوم على التشكيك ورفض المبادئ الأساسية التي قامت عليها الحداثة، والذي يمتاز بظهور ثقافة كونية مهيمنة، عملت قنوات الاتصال على نشرها وتقويتها، ترتبط أساسا بما سمي الرأسمالية المتأخرة، فمجتمع ما بعد الحداثة يتجه نحو ما هو متخيل ومستقبلي، يقوم على معاني الاختلاف بدل الفهم المشترك، وينهمك في دحض النظريات والأنساق وإثبات عكسها بالتشكيك والتفكيك، وهكذا فنحن أمام فكر لا يؤمن لا بالذات ولا بالعقل ولا بالتاريخ ولا باليقين.

فما بعد الحداثة ضد الحتمية وضد الروايات العرفية والعقل الشمولي[2]. وما يميزها هو الفوضى، فهي منظومة دينامية متحركة قابلة للتغير اللاتوازني بطريقة مطلقة، وبحساسية فائقة لا تخضع للحساب العقلي الدقيق، متغيرة تخضع للصدفة. إنها تراتبية جديدة من العقل إلى اللاعقل، ومن اليقين إلى الشك و من النظام إلى الفوضى ومن الحرية إلى اللامساواة، ومن الكل إلى التشظي.

وأبرز ما يمكن رصده من خلال هذا الفصل هو انغلاق مفهوم الحداثة في نسخته الغربية على نفسه، إذ لا يمكن إيجاد أي مقابل لهذا المصطلح خارج الأصول الفكرية التي نبت في كنفها، فهي وإن أبدت تمردا على سلطة الكنيسة، إلا أنها لم تكن سوى توجيه و تصحيح لمسارها؛ بمحاولة إلغاء التفسير الأسطوري للأشياء، و تقويضه بالنظرة الموضوعية التي تعتمد على العقل و التجربة، وحتى مشروع ما بعد الحداثة الذي يبدو وكأنه ردة عن الحداثة و تجاوزا لها، ولا يعدو أن يكون مجرد نقد لمسارها،وإنما بقصد تجذيرها كمشروع يبقى دائما قيد التأسيس لم يكتمل بعد على حد تعبير هابرماس.

فالحداثة بتمنعها عن كل تحديد، وثورتها على كل يقين لا تعبر إلا على أزمة الإنسان الأوربي الذي يبقى الخاسر الأكبر، وليس الوحيد في المشروع الحداثي، إذ أن ثورته على

---

[1]. المرجع السابق ، الصفحة نفسها.

[2]. تيري إغيلتون، أوهام ما بعد الحداثة، مرجع سابق، ص 172.

سلطة الكنيسة في القرون الوسطى لم تكن إلا لغرض تحرير الإنسان من اضطهاد محاكم التفتيش؛ التي صادرت كل تفكير يتنافى مع ما أقره آباء الكنيسة، فكان العلم هو البديل والمخلص، ومن بعده العقل الذي أهدى جميع كشوفاته إلى التقنية في القرن 19م، واعتقد الإنسان الأوربي معه أنه سيطر على الطبيعة بواسطة العقل.

بيد أن الحلم تحول إلى كابوس، إذ غدا العقل سببا في شقاء الإنسان؛ ليس الأوربي فقط، هذا الانقلاب الذي أحدثه العقل في أوروبا الذي جعل الفرد يعلن الثورة ضد كل يقين موضوعي، وبدل أن يحاول محاورة هذا العقل تمرد عليه، فكان الشك بديلا تحول فيه كل مقدس إلى مدنس، والنظام إلى فوضى، والمعنى إلى اللامعنى إنها سجن العدمية. قلت ليس الفرد الأوربي فقط هو الذي يكابد هذه الأزمة ويتحمل تبعاتها ونتائجها، بل إن الحداثة الغربية ألقت بظلالها على جميع المجتمعات؛ بغض النظر عن أوطانها وعقائدها وثقافاتها؛و منها الأمة العربية والإسلامية التي انبهر بعض مفكريها بالألوان الزاهية التي يقدم فيها المشروع الحداثي الغربي، فأقبلوا عليها بلهفة دون وعي، وتبنوها في دراساتهم دون دراية بأخطارها؛ داعين القارئ العربي إلى نقلها دون وعي بالخلفيات المعرفية القابعة وراء هذا الوافد.

ولهذا انتقل مفهوم الحداثة إلى الساحة الفكرية العربية الحديثة والمعاصرة على يد أولئك المفكرين؛ الذين عملوا على توطينه في نسيج الثقافة، وتبيئته في الفكر العربي الإسلامي باسم التحديث والتجديد. فتعددت الأبواب والمداخل، منها ما هو أدبي وفني وربما يشهد على ذلك مسرح توفيق الحكيم وروايات نجيب محفوظ، وشعر نازك الملائكة وبدر شاكر السياب وأدونيس، وموسيقا الأخوين عاصي ومنصور الرحباني، وسينما صلاح أبو سيف، ويوسف شاهين...وخارج حومة الأدب والفن وفي رحاب الفكر والإنتاج النظري ولدت الحداثة الغربية مرة ثانية بأنساب عربية، وهذا ما تشهد عليه صرخة عبد الرحمان بدوي الوجودية، وصرخة فؤاد زكريا الوضعية، وعلموية سلامة موسى المبكرة، وأنتروبولوجية علي الوردي، و جينيالوجية جمال حمدان، وشخصانية محمد عزيز الحبابي، وتاريخانية عبد ا العروي، وجدلية حسين مروة وطيب تيزيني، وصادق جلال العظم، وفوكوية محمد عابد الجابري، وسيميائية محمد آركون، ونقدية حسن حنفي التاريخية، وصولات هشام جعيط بين التاريخ السياسي والاجتماعي، وتاريخ الفكر، وعلم

الاجتماع السياسي...هؤلاء جميعا وغيرهم شهود على تلك المغامرة الفكرية المستمرة في فتح قارة الحداثة في الفكر العربي.

ولكن و في المقابل؛ هناك من المفكرين العرب من دعوا إلى الإمعان في هذا السيل الجارف من المعارف والمناهج الوافدة من الغرب، ومقاربتها بالأسس والمبادئ التي تقوم عليها الثقافة والهوية العربية الإسلامية، ومنه البحث عن الكيفية التي يمكن بها استقبال الحداثة وتأصيلها في تربة الثقافة العربية والإسلامية؛ حتى تصبح قابلة للتأقلم في أرض الحـ داثة العربية، وتؤتي ثمارها المنتظرة. ومن بين هؤلاء المفكر العربي المغربي: طه عبد الرحمان* .

---

*. طه عبد الرحمان مفكر مغربي معاصر، ولد بمدينة الجديدة جنوب الرباط سنة 1944، بها تلقى دراسته الابتدائية، ثم تابع دراسته الإعدادية بمدينة الدار البيضاء، ثم دراسته الجامعية بجامعة محمد الخامس بمدينة الرباط. حيث نال إجازة في الفلسفة، واستكمل دراسته الجامعية العليا بجامعة السوربون بفرنسا؛ حيث حصل فيها على إجازة ثانية في الفلسفة، ودكتوراه السلك الثالث عام 1972 برسالة في موضوع "اللغة والفلسفة"، رسالة في البنيات اللغوية لمبحث الوجود، ثم دكتوراه الدولة عام 1985 عن أطروحته "رسالة في الاستدلال الحجاجي والطبيعي ونماذجه" ، درس المنطق في جامعة محمد الخامس بالرباط منذ بداية السبعينات، حصل على جائزة المغرب للكتاب مرتين ، ثم جائزة الإسيسكو في الفكر الإسلامي والفلسفة عام 2006. أهم أعماله:

- في أصول الحوار وتجديد علم الكلام 1987
- العمل الديني وتجديد العقل 1989
- تجديد المنهج في تقويم التراث 1994
- فقه الفلسفة 1- الفلسفة والترجمة- 1995
- اللسان والميزان أو التكوثر العقلي. 1998
- فقه الفلسفة 2- القول الفلسفي، كتاب المفهوم والتأثيل. 1999
- سؤال الأخلاق- مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية. 2000
- حوارات من أجل المستقبل. 2000
- الحق الغربي في الاختلاف الفلسفي. 2002
- الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري. 2005
- روح الحداثة، المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية. 2006

هدا المفكر لم يتوان عن نقد الحداثة الدخيلة، والكشف عن أخطارها وآفاتها. فقلمه لم يهدأ من أجل تأسيس حداثة أصيلة مبدعة تستجيب لمطالب العصر، وتتوافق مع مقتضيات المجال التداولي الغربي الإسلامي.

الفصل الثاني

الحداثة الغربية كمشروع للنقد عند طه عبد الرحمان

تمهيـد

أولا: درجات العقلانية وتفاضل مراتبها

1- حدود العقلانية المجردة وسبل مواجهتها

أ- التعريف الأرسطي للعقل

ب- التعريف الديكارتي للعقل

2- العقلانية المسددة والمقاصد النافعة

3- العقلانية المؤيدة والوسائل الناجعة

ثانيا: الثورة العلمية والتكنولوجيا وأبعادها اللاأخلاقية

1- مبدأ السيادة في الفكر الحداثي وفصل العلم عن الأخلاق

2- الحداثة وأزمة الحضارة الغربية

3- النظرية الأخلاقية الإسلامية ومبدأي التعقل والتخلق

ثالثا: الحداثة الغربية ومشروع الهيمنة

1- الفكر الغربي الحديث ودعوى كونية الفلسفة

2- الفكر الغربي الحديث ودعوى كونية الثقافة

3- العمل التعارفي كسبيل للتواصل الفلسفي والثقافي

تمهيد:

لم تبق الحداثة حبيسة بيئة الثقافة الغربية بحكم منبتها ومنشئها، بل ذاعت وراجت وامتدت إلى بيئات غير بيئتها باسم التحديث والتجديد، فأصبحت من المفاهيم الأكثر تداولا في الدراسات الفكرية والأدبية والنقدية العربية والإسلامية، وتستخدم على نطاق واسع، وتستند إليها فلسفات متزايدة الحضور والحظوة، بدعوى محاولة التقريب بين النموذج الحداثي الغربي والتراث الفكري العربي الإسلامي، بل غالبا ما يستخدم هذا الوافد بغموض وارتجال للتعبير على دلالات متباينة متغايرة، تعكس مدى استفحال التبعية العمياء للحضارة الغربية، وعدم القدرة على التمييز بين خصوصيات كل حقل تداولي. بيد أن هذه الحالة التي آل إليها واقع الفكر العربي الإسلامي أفرزت مشاريع ورؤى ناقدة لواقع الحداثة الغربية، وهذا ما نلمسه في موقف طه عبد الرحمان من الحداثة الغربية؛ والذي اجتهد في إنتاج خطاب أصيل ناقد لمقومات الحداثة الغربية، بغية الكشف عن آفاتها وتقويض أركانها وبيان إفلاسها وتهافت أفكارها.

فما هي الأدوات النقدية والبنائية التي توسل بها في هذه القراءة الناقدة للحداثة الغربية؟ ما هي الآفات الخلقية لحضارة الغرب الحديث؟وكيف يمكن مواجهتها والكشف عن خلفياتها؟

أولا: درجات العقلانية وتفاضل مراتبها

يؤكد طه عبد الرحمان في أكثر من موضع من مؤلفاته *، وحواراته على أن العقلانية ليست عقلانية واحدة، وإنما عدة عقلانيات حتى تكاد لا تحصى، إلا أنها تتفاوت في مبادئها وتتفاضل في غايتها ومقاصدها حيث يقول:((وقد التبس الأمر على دعاة العقلانية من المحدثين، فظنوا أن العقلانية واحدة لا ثانية لها، وأن الإنسان يختص بها بوجه لا يشاركه فيه غيره. وليس الأمر كذلك، إذ العقلانية على قسمين كبيرين، فهناك العقلانية المجردة من الأخلاقية، وهذه يشترك فيها الإنسان مع البهيمة، وهناك العقلانية المسددة بالأخلاقية؛ وهي التي يختص بها دون سواه، وخطأ المحدثين أنهم حملوا العقلانية على المعنى الأول وخصوا بها الإنسان.)) [2]

---

* مثلا: سؤال الأخلاق، ص 62. والعمل الديني وتجديد العقل، ص115.

[2]- طه عبد الرحمان ، سؤال الأخلاق – مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط3 2006 ، ص14.

1-حدود العقلانية المجردة وسبل مواجهتها

العقلانية أهم المقومات التي بنيت عليها الحداثة الغربية، وأضحت لصيقة بها، كثر الخوض فيها ، فتعددت تعاريفها وتنوعت أوصافها، وغدت العقلانية بالنسبة للذين انبهروا بأنوارها؛ القاعدة الحتمية التي يجب التقيد والالتزام بها، والمثال الذي يجب أن يحتذى به في سبيل التقدم، وتحصيل المطلوب من التحضر؛ وهذا في تصورهم لكمال مبادئها، وتجانس مناهجها، لكن وبسبب ما نجم عنها من صنوف الخلل والفساد، استوجب على المفكر الإسلامي الوقوف عندها، وتمحيص مبادئها ومناهجها وقيمها حتى يتبين مدى صلاحها في الحال والمآل.

أ/ التعريف الأرسطي للعقل

تعتبرالفلسفة الأرسطية المورد الرئيسي للعقلانية؛ إذ يعرِف أرسطو(384-322)ق.م العقل بقوله: ((أعني بالعقل ما تتفكر به النفس وتعقل المعاني.))[1]. فالعقل بهذا عبارة عن جوهر قائم بالإنسان يختلف به عن الحيوان، ويستعد به لقبول المعرفة. في تعريف آخر يورده عاطف العراقي يقول فيه: هو((قوة النفس التي منها يحصل الإنسان اليقين بالمقدمات الكلية الصادقة الضرورية بالفطرة والطبع، أو تحصل له المعرفة الأولى بالمقدمات التي هي مبادئ العلوم النظرية.))[2]. ويورد يوسف كرم تعريفا آخر للعقل لدى أرسطو ويقول:((العقل قوة إلاهية، أو أكثر ما فيها ألوهية، له المحل الأول بين قوانا، يتعقل الأمور الجميلة الإلهية وتعقله هو السعادة القصوى))[3].

هذه التعاريف تجعل من العقل عند أرسطو جوهرا أو ذاتا قائمة بالإنسان، أي مكتفيا بذاته ومستغنيا عن غيره، يفارق بها الحيوان، ويستعد بواسطتها لتحصيل المعرفة واليقين، وفق مبادئ العقل الأولية المفطورة في الطبيعة الإنسانية، كمبدأ الهوية وعدم التناقض

---

[1]. أرسطو، كتاب النفس، ترجمة أحمد فؤاد الاهواني، راجعه عن اليونانية جورج شحاته قنواتي، عيسى البابي الحلبي، مكتبة النهضة، القاهرة، مصر، ط2 ،1949،ص 108.

[2]. نقلا: عن عاطف العراقي، ثورة العقل في الفلسفة العربية، دار المعارف، مصر، ط5، 1984 ص.80

[3] . نقلا عن، يوسف كرم، العقل والوجود، دار المعارف،القاهرة، مصر، 1964 ،ص1.

والثالث المرفوع، وهي التي تنظم أفعال العقل وتنسق المعرفة، وتضمن الصدق في الأحكام والتناسق المنطقي.

كما تختص هذه المقدمات بصفتي الصدق، والمراد بالكلي ما يصدق على جميع أفراد النوع الإنساني من جهة ما هي كائنات عاقلة. هذه النظرية الأرسطية كان لها الحضور القوي -كما يرى طه عبد الرحمان- في تاريخ الفكر الإسلامي، فإشكالية العقل انتقلت -وبثقلها- إلى الفلسفة الإسلامية التي تبنى بعض رموزها ومفكريها النظرية الأرسطية أي جوهرانية العقل.

فابن سينا يعرف العقل بقوله:((إن هذا الجوهر الذي هو العقل هو جوهر مجرد عن المادة بالذات وبالعلاقة العقلية ومن كل جهة.))[1]. فالعقل كجوهر هو ماهية صورية مجردة عن المادة أصلا، لا بتجريد غيرها عن المادة وعن علائق المادة، بل هي ماهية كلية موجودة، وهو الذي اصطلح عليه أرسطو والفلسفة المشائية من بعده اسم العقل الفعال وهوعموماالمعنى نفسه الذي حد به المتكلمون العقل، إذ قال أبو بكر الباقلاني * في حد العقل كما أورده الغزالي(1059-1111) :((إنه علم ضروري بجواز الجائزات، واستحالة المستحيلات، كالعلم باستحالة كون الشيء الواحد قديما وحديثا، واستحالة كون الشخص في مكانين.))[2]. وفي سياق نقده للعقلانية الأرسطية وكل من أخذ بها، يرى طه ع الرحمان أن أرسطو جعل من العقل جوهرا قائما بذاته، والحقيقة غير كذلك، فهذا الفهم للعقل لا نجده في نص من النصوص الدينية، وكل ما نجده هو أن العقل فعل من الأفعال التي يقوم بها الإنسان، ولا فرق بينه وبين باقي الملكات الأخرى، يقول ((إن العقل يدخل

---

[1]- ابن سينا: في أحوال النفس، تحقيق محمد فؤاد الأهواني، دارإحياء الكتب العربية، مصر، 1952، ص112.

* هو محمد الطيب أبو بكر الباقلاني متكلم على مذهب الشافعي المعروف بالباقلاني البصري المتكلم المشهور، أكثر المتكلمين تصنيفا على الكلام، يقال أنه كان لا ينام كل ليلة حتى يكتب عشرين ورقة، كان في غاية الفطنة والذكاء له تصانيف كثيرة منها: التبصرة، دقائق الحقائق، التمهيد في أصول الفقه، شرح الإبانة، وأحسنها كتابة في الرد على الباطنية، كشف الإسرار وهتك الإستار. سكن بغداد ،توفي ودفن بها يوم22 ذي القعدة 403هـ . هشام شبانة وآخرون،موسوعة أعلام العلماء والأدباء العرب والمسلمين،مج..،دار الجيل،بيروت، لبنان،ط2005،1.

2- نقلا عن أبو حامد الغزالي، معيار العلم في المنطق، شرح أحمد شمس الدين، دار الكتاب العلمية، بيروت،لبنان،ط1، 1990،ص 276.

في باقي الأفعال الإنسانية فمثلا المبصر يبصر وهو يعقل في بصره، والسامع يسمع وهو يعقل في سمعه، والعامل يعمل وهو يعقل في عمله.)). [(1)]

وما دام العقل فعلا من الأفعال، وسلوكا من السلوكات التي يطلع بها الإنسان على الأشياء في نفسه وفي أفقه؛ بقي لنا أن نتساءل: ما هي الذات الحاملة لهذا الفعل؟

يرى طه عبد الرحمان أن الجواب واضح بشأن هذه المسألة ؛ فالقرآن لم يتركها للظن والتخمين؛ و يؤكد على أنها القلب الذي يختص بالفعل العقلي؛ مصداقا لقوله عز وجل

((أَفَلَم يسيروا في الْأَرض فَتَكُون لَهم قُلُوب يعقلُون بِها أَو آَذَان يسمعون بِها فَإِنها لَا تَعمى الْأَبصار ولَكن تَعمى الْقُلُوب التي في الصدورِ.)) [(2)]

و قوله صلى ا عليه وسلم ((ألا وإن في الجسد مضغة إذا صلحت صلح الجسد كله، وإذا فسدت فسد الجسد كله، ألا وهي القلب)) [(3)].

بناء على هذا يكون العقل فعلا من أفعال القلب أي الفؤاد، فكما أن للسمع أداته الحاملة و هي الأذن، و للبصر أداته الحاملة و هي العين، فإن للعقل أداته الحاملة وهي القلب، و القلب قوة لا تبقى على حال؛ حيث أنه دائم التحول والتقلب، وإذا ما كان الحامل متقلبا و متحولا من حال إلى حال، فشأن المحمول أن يتبعه في تقلبه و تحوله؛ وهو العقل أي الفعل، هذا التغير والتشعب والتقلب عبر عنه طه عبد الرحمان بلفظ " التكوثر"* يقول:((لأن الأصل في العقل هو الكثرة وليس الوحدة كما يعتقد عامة وخاصتهم،فالتكوثر يجلب للعاقل ما فيه ظهور إنسانيته وارتقاؤها في مراتب متفاوتة، حتى تشرف عل أفق الكمال

---

[1]-طه عبد الرحمان، سؤال الأخلاق، مصدر سابق، ص63.

[2]- سورة الحج. الآية 46.

[3]- صحيح البخاري.

*- التكوثر: يقابله العديد من النظائر المشتقة منه مثل: التكاثر، التكثر، الإكثار، الإستكثار... لكن كلها تفيد النفع والضرر في الوقت نفسه (التكثير النافع والتكثير الضار). بينما التكوثر لا يكون إلا في ما يفيد، ولا تكوثر فيما يضر. والعقل المتكوثر هو الذي يبقي على حال التقلب والتشعب طلبا لخير العاقل في العاجل أو الآجل والتكوثر بصفات ثلاث:

فعل عقلي،أي عدم دوام الفعل على حال واحد،وإنما يتجدد على الدوام،ويتقلب بلا انقطاع .

فعل قصدي،التوجه نحو إقامة علاقة مع مقابل،سواء مماثل فيتزاوج معه،أو ضد فيتناظر معه وفي كلتا الحالتين تعدد وليس انفراد ووحدة .

فعل نفعي، أي طلب المنفعة المتعدية لا القاصرة، أي الامتداد إلى الغير آجلا أم عاجلا.

- طه عبد الرحمان، اللسان والميزان،المركز الثقافي العربي،الدار البيضاء،المغرب،ط1، 1998 ، ص 21

العقلي،فالعقل إذن يتكوثرمن أجل جلب المنفعة لصاحبه آجلا أم عاجلا،أما العقل الذي يجلب المضرة له هو العقل المتقلل،أي الواحد الذي لا يتغير.)) [1]

كما أن تخصيص العقل بصفة الذاتية أو الجوهرية يجعله منفصلا عن صفات أخرى للعاقل تشارك في تحديد ماهية الإنسان كالعمل والتجربة، ثم أن جواز التسليم بجوهرية العقل على الطريقة اليونانية الأرسطية، يقتضي منطقيا جواز التسليم بجوهرية العمل وجوهرية التجربة، فيكون العمل هو الآخر ذاتا قائمة بالإنسان أيضا، و هذا القول بتعددية الذوات يقسم الظاهرة الإنسانية إلى جهات متباينة و متضادة أحيانا لا تعالق بينها ولا ارتباط، ويتجاهل حقيقة وحدة الإنسان في تكامل أوصافها وتداخل أفعالها[2].

وكبديل لمفهوم العقل يطرح طه عبد الرحمان مفهوم الفعل أو العمل كمبدأ لتحديد ماهية الإنسان ومن المعلوم أن الفعل لم يرتبط بشيئ قدر ارتباطه بالأخلاق، فيتحدد تبعا لهذا أن التخلق يكون مقابلا للتعقل، وعلى هذا الأساس تكون الأخلاقية هي الأصل الذي تتفرع عليه كل صفات الإنسان من حيث هو كذلك، والعقلانية التي تنسب إليه يجب أن تكون تابعة لهذا الأصل الأخلاقي.

ب/ التعريف الديكارتي للعقل

اقترنت العقلانية في العصر الحديث باسم ديكارت (1596-1650) حتى كانت التسمية العقلانية الديكارتية؛ والتي كانت لها مكانة نوعية في تاريخ الفلسفة، والتعصب لها كان كبيرا في العصر الحديث والمعاصر، ارتبطت العقلانية عند ديكارت بالمنهج الذي يعرفه في المقال بقوله:((مجموعة من القواعد مؤكدة وبسيطة، إذا راعاها الإنسان مراعاة دقيقة كان في مأمن من أن يحسب صوابا ما بعده خطأ، واستطاع بدون أن يستنفذ قواه في جهود ضائعة، بل بزيادة علمه زيادة مطردة، أن يصل بعقله إلى اليقين في جميع ما يستطيع معرفته.))[3].

1- المصدر السابق، 405.

2. طه عبد الرحمان،سؤال الأخلاق،مصدر سابق، ص 63.

3 - Descartes, Discours de la méthode par t.v charpentier, libraire, Hachette, Ed,Paris 1918, p63 p 64.

ويؤكد ديكارت على أن العقل واحد عند جميع الناس؛ وأنه أعدل قسمة طبيعية بين البشر، وفي الوقت نفسه هو الشيئ الوحيد الذي يجعلنا أناسا، ويميزنا عن العجموات، فهو متحقق في كل إنسان، وما منشأ تباين الآراء سوى تباين الطرق في استخدام العقل. والعقلانية الديكارتية تقوم أساسا على مبدأ الوضوح والبداهة التي قوامها المفاهيم الرياضية، فالرياضيات والمعرفة الرياضية هي النموذج الأمثل للمعارف اليقينية الواضحة المتميزة، فالعقلانية الديكارتية قائمة على معنى((استخدام المنهج العقلي على الوجه الذي يتحدد به في سياق ممارسة العلوم الحديثة ولاسيما الرياضية منها.))[1].

فإمكانية معرفة الحقيقة بواسطة العقل دون مساعد آخر كما يرى ديكارت، تؤكد على قدرات الإنسان اللامحدودة، فالعقل بهذا يرفض من حيث طبيعته الاعتراف بسلطة أخرى غير سلطته. فالعقل يوجب أن يكون هو الحكم الأعلى، وهو في الوقت نفسه النور الطبيعي الذي يضيء طريق الإنسان، بل أكثر من ذلك، فإن جميع مسائل العلم والرياضيات والحياة العلمية قابلة للحل عن طريق النور الطبيعي للعقل، متبعا نسقه الطبيعي الخاص.

وفي سياق نقده للعقلانية الديكارتية يرجع طه عبد الرحمان إلى الوظيفة والعملية التي يقوم بها القلب، وهي ربط الأشياء بعضها ببعض؛ أي أنه يقيم علاقات بين الأشياء، إلا أن هذا الربط اختلف بين اليونان والغرب اليوم، فاليونان سلموا بربطية العقل؛ على أساس إن هذه الربطية تشمل الكون كله بل وتقيم فيه وبداخله (اللوغوس) ؛في حين أن الغرب الحداثي ينظر إلى العقل على أنه ربط أيضا؛ ولكنه ربط بين وسائل وغايات، وهذا ربط إجرائي وهو ما يسمونه بالعقل الأداتي، فالعقلانية الأداتية قائمة على مبدأ أنه لا بد من إيجاد الوسيلة المناسبة للغاية، حتى أن هذه الغاية بدورها تتحول إلى وسيلة لغاية أخرى... بمعنى أن الكل يصبح موسلا وفق حركة التتابع والتوارد، وصولا إلى انعدام الغايات وانتهائها، وبهذا فالعقلانية الديكارتية لا تستجيب لشرط النفع في المقاصد ،والنجوع في الوسائل أي أنها تنتهي دائما إلى أنه لا يقين في أن الوسائل المستخدمة ستكون ناجعة، ولا يقين في أن الغايات المخاطر من أجلها ستكون نافعة. فالمنهج العقلي العلمي سعى إلى فهم الطبيعة وقوانينها لإخضاعها في خدمته من أجل الوصول إلى السيادة التقنية، لكن ما حدث هو العكس؛ يقول طه ع الرحمان :((وما انقلاب التقنيات هذه على الإنسان إلا لأنها

---

[1]ـ طه عبد الرحمان: سؤال الإخلاق، مصدر سابق، ص64.

أخذت تستقل لنفسها وتسير وفق منطقها بغير بصيرة من الإنسان وفق مبدأين كلاهما يضر بالإنسان في هذا الكون لاعقلاني ولا أخلاقي.))[1]، وهي التي اصطلح عليها باسم "الاسترقاقية."

ضف إلى ذلك التقاطع والتعارض القائم بين النظريات العلمية عوض تكاملها وتراكبها؛ وكأن العلم في نموه يميل إلى الفوضى والتهادم "الفوضوية" عوض النظام والتكامل، بعدما اعتقد دعاة المنهج العقلي والعلمي بأن العلم منحاه بنائي لا هدمي، بخلاف المنهج السلفي كالتباين بين الأنساق الرياضية الهندسية: الهندسة الإقليدية "النسق الإقليدي" والهندسات اللاإقليدية"النسق الأكسيومي الحديث"، وبين نظرية التكوين ونظرية التطور يقول طه عبد الرحمان:((أضف إلى كون هذه النظريات لا يكمل بعضها بعضا، وأن كلا منها ما إن يتخذ له طريقا في الإجابة على بعض الأسئلة حتى يقع في أسئلة أخرى قد تكون أعوص منها، فتأخذ الأسئلة في التزايد والانتشار في كل اتجاه قد يؤدي إلى الخبط، فضلا عن الأسئلة التي لا تلقى أبدا الإجابة داخل نطاق النظرية العلمية...))[2].

وما دام أن المنهج العقلي العلمي محدود النفع في المقاصد فهو كذلك محدود النجاعة في الوسائل، فالثورة العلمية الكبرى في عصر النهضة وما بعدها أكدت على ضرورة دراسة الطبيعة دراسة عصرية، وهي الدراسة الوحيدة التي أدت إلى تطور علمي منتظم وشامل خلافا للأساليب التي تقدم بها الأقدمون في ميدان فلسفة الطبيعة، وبعيدا عن التصورات اللاهوتية والإيديولوجية، وفق ما يصطلح عليه في ميدان الفكر العلمي بالموضوعية، إلا أن التوسل بهذا المبدأ في فهم ظواهر الطبيعة لم يحقق شرط النجاعة ؛لأنه أفرغ كل القيم والمعاني الأخلاقية بحجة قطع الطريق أمام الذاتية باسم الملاحظة المباشرة والتجربة العيانية. يقول:((أصبحت المعاني الدينية والقيم الأخلاقية تعد عندها بمنزلة عوائق أو أعقاب؛ تثبط العمل العلمي وتخرجه عن حقيقته وفائدته، والصواب أن تحصيل تمام الموضوعية غير ممكن، وكل ما تفعله هذه الممارسة العقلانية هو أنها تستبدل بالمعاني الأخلاقية الدينية قيما أخرى غير دينية وغير أخلاقية بما فيها الموضوعية نفسها.)) [3].

---

[1] - طه عبد الرحمان: العمل الديني وتجديد العقل، المركز الثقافي الغربي، الدار البيضاء، المغرب، ط2 1997، ص45.

[2] - المصدر نفسه، ص46.

[3] - طه عبد الرحمان، سؤال الأخلاق، مصدر سابق، ص67.

وبهذا فان المنهج العقلي والعلمي الذي ارتكزت عليه الحداثة العقلية؛ لا يستند إلى مفاهيم إنسانية أخلاقية تحترم كرامة الإنسان وتصون قيمه. وفي هذا يرى عبد الوهاب المسيري أن المفهوم العلمي والتكنولوجي للتقدم ؛الذي تتبناه الحداثة الغربية إنما هو مفهوم مادي محض للتقدم يطغى على أي جانب من الجوانب الإنسانية للتقدم، ولا يعترف بها إلا كجوانب ثانوية أو كجوانب ذاتية تخص الأفراد، كلا على حدى، أو كلا على هواه ومعاييره الذاتية الخاصة به وحده دون غيره.[1] وتبعا لعدم وفاء العقلانية الحداثية عموما والديكارتية خصوصا بالنفع في المقاصد والنجوع في الوسائل؛ يرى طه ع الرحمان أن هذه لن تتحقق إلا في ظل العقلانية الإسلامية الإيمانية، فالتصور الإسلامي له ربط إجرائي من نوع آخر مختلف تماما، حيث أنه يربط بين الوسيلة والقيمة، فيربط الأسباب بالقيم، لأنه في هذا التصور سترفع القيمة الوسيلة إلى مستوى فوق المادي؛ حتى ولو كانت الوسيلة مادية فهي تحقق دائما معنى مثالي.

فالعقلانية الإسلامية الإيمانية تقتضي اختيار القيمة التي يحصل اليقين في نفعها؛ واختيار الوسيلة التي يحصل اليقين في نجاعتها، والوحي الذي نزل هو الذي يمد الإنسان بهذا اليقين. وسنعود بشيء من التفصيل والتعمق إلى هذا في العقلانية البديلة لاحقا.

ولو تتبعنا فكرة طه عبد الرحمان في فحصه لواقع الفلسفة الغربية الخالصة لفهمنا دعوته بلزوم تكسير طوق العقل وتفادي العقلنة، يقول:((ومتى كان لا يجوز للنقدية الفلسفية أن تؤسس العقل على ذاته، لئلا تقع في مغالطة الدور الفاسد، ولا أن تؤسس غيره عليه، مما يستحق أن يكون مؤسسا له لئلا تقع في مغالطة قلب الترتيب، لزم تكسير طوق العقل بأن نؤسسه على أصل غيره حتى نتجنب الدور، وبأن نطلب هذا الأصل فيما لا يقبل التأسيس العقلي حتى نتفادى العقلنة.))[2] أي التنبيه إلى خطورة الذكاء الفلسفي النسقي الذي يملك أن يصبغ المعنى على ما ليس له معنى، حتى على أكثر التصرفات والأشكال ابتعادا عن الطبيعة وعن الفطرة، وهذا ما يسميه طه ع الرحمان بآفة تسيب العقل.

---

[1]- عبد الوهاب المسيري، دراسات معرفية في الحداثة الغربية، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة،مصر، ط1 2006 ص، ص38،37.

[2]- طه عبد الرحمان، فقه الفلسفة1 –الفلسفة والترجمة- المركز الثقافي الغربي، الدار البيضاء، المغرب ط،1، 1995 ، ص 184.

إن الحداثة الغربية بهذا قد أفرطت في تقدير العقل واعتباره، وفي تقويم إمكاناته وقدراته وفي وضعه في مكان فوق مكانته، والإفراط كنتيجة لذلك في تقدير العقلانية كمذهب ينظر من خلاله إلى العالم ،وتفسر بموجبه الأحداث والوقائع والعلاقات في الواقع الفكري الثقافي الأخلاقي الاجتماعي، حتى صار ((أهم ما يميز الفكر الغربي في أقوى لحظات تماهيه مع الحداثة، هو إرادة الانتقال من الدور المحدود لعملية العقلنة إلى فكرة المجتمع العقلاني الأكثر شمولا، والذي لا يقوم العقل فيه بتوجيه النشاط العلمي والتقني فحسب، ولكن أيضا يوجه حكم البشر وإرادة الأشياء.))[1] وهذا ما أدى بالتأكيد إلى التفريط في الحقيقة الخفية التي تأتي من مصادر أخرى غير العقل، خاصة تلك التي مصدرها الدين والإيمان.

والنقد الذي قدمه طه عبد الرحمان للحداثة الغربية وعقلانيتها؛ ليس فريدا أو استثناء، وإنما هو نقد تعود أصوله إلى منبت العقلانية الحداثية، وتحديدا عند كانط (1724-1804) والذي قام بنقد هذا العقل البشري؛ الذي غالى الفكر الغربي في تقديره واعتباره ؛أو نقد ((قدرة هذا العقل بوجه عام فيما يتعلق بكل المعارف التي يطمح إليها مستقلا عن كل تجربة، وتبعا لذلك حل مسألة إمكان - أو عدم إمكان- قيام ميثافيزيقا بوجه عام، وتحديد مصادرها ومداها وحدودها)) .[2]

هذا يعني أن كانط امتحن قدرة العقل على المعرفة أو مدى قدرته على الوصول إلى الحقيقة ؛وبالأحرى الحقيقة الغيبية الميثافيزيقية، وبين حدود هذه القدرة أو حدود هذا العقل الذي لا يستطيع أو ليس في إمكانه تجاوزها ((لم يقتصر على القول بأننا نعرف الأشياء على نحو ما تبدو لنا، ولم يقف عند هذا الحد، بل راح يؤكد لنا أننا نعرف أيضا أن هناك أشياء واقعية حقيقة مطلقة، على الرغم من أن هذه الأشياء لا تبدو لنا، ولا يمكن أن تبدو لنا بأي حال من الأحوال.)) [3]. ليفرق كانط بذلك بين عالم الظواهر وعالم الأشياء في ذاتها، أي بين الأشياء في ظاهرها التي تدرك من خلال التجربة، أو التي يدركها العقل من خلال التجربة، وبين الأشياء في ذاتها، أو الأشياء كمعقولات أو كموضوعات غير حسية، وهو ما لا يستطيع العقل أن يدركه من خلال التجربة، ليصل كانط في النهاية إلى

1- آلان تورين، نقد الحداثة، ترجمة أنور مغيث، المجلس الأعلى للثقافة القاهرة،مصر، 1997 ، ص30.

2- عبد الرحمان بدوي، إيمانويل كانط، وكالة المطبوعات، الكويت، 1977، ص162.

3- زكرياء إبراهيم، كانط و الفلسفة النقدية، مكتبة مصر، القاهرة، ط2، 1999، ص246.

التأكيد على وجود عالم غيبي ميتافيزيقي يتجاوز الحواس ((حقائق متعالية كامنة وراء الواقع.)) (1)، غير أن هذه الحقائق المتعالية لا نستطيع أن ندركها إلا من خلال الإيمان مثل وجود ا ، والنفس والحرية... وهو ما لا يستطيع عقلنا المحدود بحدود الزمان والمكان، أن يمدنا بمعرفة عنها، أي أن كانط ((كان يؤمن إيمانا راسخا أن هناك عالما حقيقيا مستقلا تماما عن معرفتنا؛ وينطبق عليه اسم الأشياء في ذاتها.))(2) وعليه فالمهمة الكبرى للإنسان هي أن يعرف مكانته في العالم، وأن يفهم جيدا ما يجب أن يكون عليه حتى يحقق إنسانيته، ومنه فإن عقلانية الإنسان حسب كانط تكمن في قدرته على تثقيف نفسه وتنمية الأخلاقية في نفسه، وتغيير طبيعته، و تطوير ذاته نحو الكمال الإنساني،

فالعقل يحتوي على الهدف الأعلى للتطور الإنساني وهو الوجود الأخلاقي، و لهذا فإن مهمة العقل هي ((تحقيق الحق و الأخلاق المحضة، وليس إرضاء ميول الإنسان وغرائزه.)).(3) وهنا يختلف كانط مع مفكري التنوير؛ الذين أكدوا على أن سيطرة العقل من شأنها أن تؤدي إلى تحقيق أكبر سعادة ممكنة للإنسان.

و إجمالا فالعقل المجرد الذي روهن عليه لكي تنتظم به أزمنة التنوير، صار عقلا محتلا بشهوة المصلحة والاستحواذ، فكانت نتائجه كارثية على الإنسان؛ خصوصا حين جعل العقل الوسيلة الأشد فضاعة لاستلاب الإنسان، يقول طه عبد الرحمان ((فالعقل المجرد هو بالذات العقل الذي يخلو من اليقين في نفع المقاصد التي اختارها، و بالأولى من اليقين في نجوع الوسائل التي اتخذها ، ولا نستغرب إذ ذاك ينقلب بالضرر على الإنسان، إن كان قليلا أو كثيرا.)) (4). والسؤال المطروح: كيف إذن الخروج من هذا العقل المعرض للضرر في المقاصد والقصور في الوسائل؟ كيف ظفر المسلمون بوسيلة تصد عنهم قواطع العقل المجرد مع الإقرار بمكانته في الشرع ووجوب الاهتداء به؟

---

[1]- ويليام كلاي رايت، تاريخ الفلسفة الحديثة، ترجمة محمود سيد أحمد، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، مصر، ط1، 2005، ص72.

[2]- جوزيا رويس، محاضرات في المثالية الحديثة، ترجمة أحمد ألانصاري، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة،مصر، 2003، ص53.

[3]- عبد الرحمان بدوي، الأخلاق عند كانط ، وكالة المطبوعات، الكويت ،1979، ص44.

[4]- طه عبد الرحمان،سؤال الأخلاق،مصدر سابق،ص68.

.

هذا ما عمل طه عبد الرحمان على الاشتغال عليه، والإجابة عنه من خلال العقلانية البديلة أي العقلانية العملية بشقيها المسددة والمؤيدة .

2/ العقلانية المسددة والمقاصد النافعة

بعدما فرغ طه عبد الرحمان من فحصه للحداثة الغربية وعقلانيتها المجردة، ببيان مفاسدها و حدودها، في كونها لا تفي بالمقاصد الكلية، والغايات التكاملية للإنسان، مظهرا الالتباسات التي غشيت أعمال دعاة العقلانية والمحدثين وما أفرزته من أزمات، و من أجل تخليص الفكر العربي والإسلامي من الورطة التي أوقعته فيها العقلانية الحداثية الفاسدة. نجده يقترح نسقا عقليا أوسع لتجاوز النسق الحداثي الضيق، ومرتبة أرقى من العقلانية المجردة اصطلح عليها: العقلانية المسددة ،والتي هي بمثابة البديل الممكن لمعالجة مشكلة حدود العقل المجرد ؛أي هي عملية إكمال لهذا العقل، و يتم هذا من خلال الربط بين النظر المجرد وبين العمل على مقتضى الشرع،يقول: ((ولما كان العقل المجرد بفضل تنزيله على العمل وتوجيهه على مقتضاه ، يأخذ في ترك وصفه العقلاني الأصلي ليتجه إلى الاتصاف بوصف عقلاني أفضل وأعقل، ارتأينا أن نخص هذا العقل الذي يسدده العمل ويجدد لباسه باسم "العقل المسدد" ونحن ماضون بإذن ا إلى وصفه والنظر في مدى وحدود إمكاناته في تكميل الحال العقلي للإنسان.))[1].

فكسر طوق العقل المجرد ضروري من أجل طلب التسديد لهذا العقل من قوة ليست من جنس قوته، فتلقح وتخصب العمليات العقلية، وتفتح للعقل المجرد آفاقا بواسطة العمل ما لا يفتح له بدونه. يعرف طه عبد الرحمان العقل المسدد بقوله:((إن العقل المسدد عبارة عن الفعل الذي يبتغي به صاحبه جلب منفعة أو دفع مضرة، متوسلا في ذلك بإقامة الأعمال التي فرضها الشرع))[2] وتأملا في هذا المفهوم نستجلي المقصد الذي حدده طه عبد الرحمان وهو مقصد خلقي؛ أي إعادة ربط القول أو العقل بالعمل في حقل المعرفة، وقيمة الأفكار خاصة الفلسفية منها، تكون أكثر فاعلية إذا تلبس بها صاحبها في سلوكه بمقتضى الشرع ؛أي مهتديا في قوله وفكره وعمله بالمقاصد التي حددها الشرع في ثباتها

1. طه عبد الرحمان، العمل الديني وتجديد العقل، مصدر سابق، ص53.

2. المصدر نفسه ص58.

وشموليتها وفي جلبها للنفع ودفعها للضرر ((فالعقل المسدد هو إذا: العقل الذي اهتدى إلى معرفة المقاصد النافعة.))[1].

هذا يعني أن صاحب العقل المسدد قد حصل اليقين في القيم، ولكنه لم يحصل اليقين في نفع هذه القيم ولا في نجاعة الوسائل، فيبقى هناك تفاوت ،ولكنه مسدد لاختياره تلك القيم في نفعها كما حصل اليقين في نجاعة الوسائل التي توصله إلى هذه القيم. ولا يمكن للعقل أن يهتدي إلى المقاصد النافعة إلا إذا كان على صفة التخلق التي تلقي في فهمه ما يبصره بهذه القيم العليا. ولهذا فدعوة طه عبد الرحمان هي الشروع في بناء حضارة جديدة لا يكون السلطان فيها لـ"اللوغوس"؛ وإنما يكون فيها لـ "الإيتوس" أي الخاق، بحيث تتحدد فيها حقيقة الإنسان لا بعقله أو بقوله، وإنما بخلقه أو فعله. ولا مناص من أن نهيئ الإنسان لحضارة " الإيتوس" إذا أردنا أن يفلح الإنسان في العاجل و في الأجل، كمساهمة من الفيلسوف المجدد- كما يفضل البعض تسميته- في بناء فلسفة عربية إسلامية مأصولة كان قوله بالحق العربي في الاختلاف الفلسفي، والحق الإسلامي في الاختلاف الفكري، مخالفا بذلك ما أشيع عن الفلسفة كونها معرفة كلية تجريدية و برهانية، حيث أن أخطر ما في هذا التصور التقليدي للفلسفة، هو أنها مجرد نظر أو معرفة لا تستوجب أي عمل، ولا يقتصر هذا الاعتقاد على الحضارة الغربية التي تعيش أزمة القصد واليقين الناجمة عن فصل العقل عن الغيب، بل إن هذا الاعتقاد كان له أثر وخيم على الحضارة الإسلامية، حيث أن الاشتغال بالفلسفة ظل مبعث الشبهات؛ ليس لسبب مخالفة أهلها لبعض ضوابط المجال التداولي الإسلامي، أي القواعد العامة التي تضبط العقيدة واللغة والمعرفة، بل بسبب خوضهم في أمور معرفية لا يصدقها عمل وليس من ورائها منفعة . ومن أجل هذا يشترط طه عبد الرحمان في الفلسفة أن تكون عملا ينفع، أي أن تكون معرفة من أجل العمل وحكمة هادية إلى مكارم الأخلاق.

وفي السياق نفسه يؤكد طه عبد الرحمان أن فقه الفلسفة آلية معرفية، نقرأ من خلالها الفلسفة وموضوعاتها المعرفية المتعددة، فالفلسفة ليست قولا فقط، وإنما قول مزدوج بالفعل، وخطاب مزدوج بالسلوك، وهذا ما قصده من العبارة: العقلانية الفلسفية عقلانية اتساعية :((فإن الفلسفة لا تتوسل بالعقل فحسب، بل تتخذه موضوعا تنظر فيه، حتى كان من التعاريف التي وضعت لها أنها" علم العقل"، ولما كان هذا النظر هو نفسه لا يفارق

---

1. طه عبد الرحمان: سؤال الأخلاق، مصدر سابق ص 71.

الرجوع إلى العقل، فيكون أحرى بالفلسفة أن يقال فيها " إنها العمل بالعقل" من أن يقال فيها "إنها العلم بالعقل" بناء على أنه لا عمل بغير علم ،وأن العلم قد يكون بغير عمل))[1] وهنا تبرز الدعوة الطاهائية إلى حضارة الفعل والحد من هيمنة القول على الفعل؛ أي اتحاد النظر بالعمل، وربط السلوك بالممارسة الفلسفية، والاحتكام إلى الأفعال في مقابلتها بأبنية العقل المجرد.

وفي سياق تفصيله في رتبة العقل المسدد وعلاقته بالمقاصد النافعة يؤكد طه عبد الرحمان على أن تكاليف الدين هي التي اختصت بالذات باسم المقاصد وهي أنفع المقاصد وأيقنها، ولا يمكن لها أن تنعطف عواقبها بالضرر كما تنعطف به عواقب غيرها من المقاصد ،كونها تنطوي على قيم مصلحية مغياة من الأحكام الشرعية والمرتبطة في تحققها واقعا بالقصد الإرادي من المكلف.

وهذا ما أثبته علماء الأمة وفقهاؤها في سياق خوضهم في فكرة المقاصد الشرعية، منهم الإمام الشاطبي * الذي يعرفها بقوله: ((إذا ثبت أن الشارع قد قصد بالتشريع إقامة المصالح الأخروية والدنيوية ، وذلك على وجه لا يختل لها به نظام، لا بحسب الكل ولا بحسب الجزء، وسواء في ذلك ما كان من قبيل الضروريات ، أو الحاجيات أو التحسينيات

---

[1]. طه عبد الرحمان، فقه الفلسفة- الفلسفة والترجمة- مصدر سابق، ص173.

* هو أبو اسحاق ابراهيم موسى الغرناطي الشهير بالشاطبي، (720ه- 1318م/ 790ه- 1388م) العلامة المؤلف الأصولي الفقيه المفسر اللغوي المحدث، من كبار علماء السنة المتأخرين له مؤلفات غزيرة منها: الموافقات في أصول الشريعة، الاعتصام، أصول النحو. هشام شبانه وآخرون، موسوعة أعلام العلماء والأدباء العرب والمسلمين، مج 10، دار الجيل بيروت، لبنان، ط1، 2005، ص47.

ميز الشاطبي في مقاصد الشريعة بين ثلاثة أقسام وهي:

الضروريات؛ وهي التي لابد منها في قيام المصالح الدين و الدنيا، بحيث يترتب على فقدانها ضرر عظيم في الدنيا وخسران مبين في الآخرة وهي خمسة: الدين،النفس،النسل، العقل،المال. فمثلا: حرم الله قتل النفس إلا بالحق وشرع القصاص.

الحاجيات: وهي التي بمرعاتها تتم التوسعة ورفع الضيق والحرج وهي جارية في العادات والمعاملات.كأحكام البيع،الزواج،التقصير عند السفر، الإفطار عند المرض...

التحسينيات:وهي الأخذ بما يليق من محاسن العادات وتجنب المدنسات التي تأنفها العقول الراجحة، كمكارم الأخلاق، المظهر الكريم، آداب الطعام... الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة، مج2، دار المعرفة بيروت،لبنان،ط2، 1975، ص ص 9، 10.

فلابد أن يكون وضعها على ذلك الوجه أبديا وكليا وعاما في جميع أنواع التكاليف والمكلفين وجميع الأحوال، وكذلك وجدنا الأمر فيها والحمد .)) [1] وبهذا فإن الأعمال الشرعية ليست مقصودة لذاتها، وإنما القصد منها معانيها أي المصالح التي شرعت لأجل جلبها، والمفاسد التي حددت لأجل دفعها. فالشريعة بهذا كلها مصالح كونها تجلب المنافع وتكملها، وتدرأ المفاسد والأضرار وتعطلها، فالشارع من وراء تحديده لهذه المقاصد أراد من المكلف الدخول في التكليف ائتمارا أو انتهاء، ليكون قصده في العمل موافقا لقصد الشارع في التكليف، وهذا ما قصده طه عبد الرحمان في تعريفه للعقل المسدد بقوله :((إن العقل المسدد عبارة عن الفعل الذي يبتغي به صاحبه جلب منفعة أو دفع مضرة متوسلا في ذلك بإقامة الأعمال التي فرضها الشرع.)) [2].

ولقد حدد طه عبد الرحمان ثلاث شروط أساسية يجب توفرها في العقل المسدد حتى يكون محل اعتبار.

أ- موافقة الشرع: لا يمكن أن يقع التسديد في الفعل ما لم يحصل التوافق مع الشرع يقول: ((والحق كل الحق أن المرء لو أتى من العمل ما أتى، و در هذا العمل عليه أو على غيره من المنافع المزعومة ما در، فلا ثقة بهذا العمل ولا عبرة بمنافعه حتى ينظر كيف هو عند أمر ا ونهيه وحفظ أحكام الشرع الإسلامي.)) [3].

ب- اجتلاب المنفعة : وقوامها مختلف المعاني والحكم التي من أجلها نزل الشرع، أو التي لا يمكن تحصيلها في غيره من المقاصد ،يقول:((إن المنفعة الناتجة عن العمل الشرعي غير المنفعة ، فهذه الأخيرة واقعة لا محالة في النقائص ولو تحرى فيها المرء ما تحرى، واتخذ من المثل غير الشرعية ما اتخذ.)) [4].

وهذا ما قصده الشاطبي في تأكيده على أن كل عمل متبع فيه الهوى من غير التفات إلى الأمر والنهي أو التخيير فهو باطل بإطلاق، لأنه لابد من حامل يحمل عليه، وداع يدعو

---

[1].الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة ،مج 2 ، شرح عبد الله دراز ،دار المعرفة،بيروت،لبنان، ط2 1996، ص7.

[2]. طه عبد الرحمان،العمل الديني وتجديد العقل، مصدر سابق، ص58.

[3]. المصدر نفسه، ص59.

[4]. المصدر نفسه، ص60.

إليه، فإذا لم يكن لتلبية مطلب الشارع في ذلك مدخل إلى مقتضى الهوى والشهوة ، و ما كان ذلك فهو باطل بإطلاق.[(1)]

ج- الدخول في الاشتغال: وهو قوام العقل المسدد في مقابل النظر في العقل المجرد ، أي الاستغراق في العمل وإتيانه على وفق مقتضى الحكمة منه وعلى وفق ما يؤول إليه في المستقبل. فالعبرة ليست بالأفكار المجردة و إنما بالنتائج العلمية التي تلازم هذا الاشتغال، يقول:((حد الاشتغال بوجه عام هو الخروج من وصف النظر إلى وصف العمل، ومعلوم أن مفهوم الاشتغال قد هم القدامى كما هم المحدثين،ولكنه اكتسى عند هؤلاء مكانة متميزة حتى أصبح المعيار الذي يفزع إليه في كل شيء، وتواردت على هذا المفهوم أسماء مختلفة مثل : العمل، الشغل، الفعالية: النشاط، الإنتاجية، التطبيق، التقنية،وبالأخص الممارسة.))[(2)].

وينقلب مفهوم الإنسان بذلك من كونه كائن حي عاقل في العقلانية المجردة إلى كائن حي عامل في العقلانية المسددة.

يظهرمما تقدم أن العقل المسدد هو عقل مجرد وقد دخله العمل الشرعي، أي أنه خرج من أوصاف التجريد النظري، ولبس أوصاف التسديد العملي، غير أن العقل المنبني على التسديد حتى وإن حصل لديه إدراك المقاصد النافعة، فقد لا يحصل لديه إدراك الوسائل الناجعة، وبالتالي يكون عرضة لآفات مختلفة يحددها طه عبد الرحمان في آفتين هما:

-آفة التظاهر: وتترتب عن التفاوت بين ظاهر الفعل وحقيقة القصد منه وما ينجم عن هذا من ضرر، كأن يأتي الفاعل (المشتغل) فعله ليس من باب التقرب إلى ا ، وإنما من باب التكلف، وما يترتب عنه من عناء وحرج من جهة، والوقوع في الضرر من جهة ثانية، أو من باب التزلف بغرض استرضاء الناس والتقرب إليهم طلبا لخفي المنفعة من رضاهم، أو من باب التصرف وإشراك النفس في الأفعال إلى حد العجب والغرور والاعتداد بالنفس، وهذا ما يقطع عنه معرفة ا وإفراده بالعبادة[(3)].

---

[1].الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة ، المجلد 2 ، مرجع سابق، ص173.

[2]. طه عبد الرحمان،العمل الديني وتجديد العقل، مصدر سابق، ص61.

[3]. المصدر نفسه، ص79.

-آفة التقليد: وتترتب عن عمل المشتغل أو القرباني بقول أو بعمل الغير من دون تحصيل دليل يثبت فائدة هذا القول أو العمل، أي الانكباب بالعمل على شاكلة أقوال وأعمال الغير من دون تمحيص فائدتها العملية، والتأكد من نجاعتها، وهذا ما يضر بعمل القرباني ويحرمه التقرب إلى ا ويلقي به في تيه الضلالة والهلاك، والتقليد عند عبد الرحمان أشكال ودرجات سواء من باب الاتفاق، أو العادة، أو النظر.[1]

3-العقلانية المؤيدة والوسائل الناجعة

على الرغم من علو منزلة العقل المسدد وشرف مرتبته على العقل المجرد، وقدرته على قهر حدود هذا العقل، إلا أن الكثير من الآفات التي يمكن أن تعلق به من شأنها أن تنقص من كماله، وتقطع صلته بالشرع، لأن شرط العقل المسدد هو مجرد دخول العقل في الاشتغال الشرعي، وليس النزول بمراتبه، ولذا اجتهدت الممارسة الشرعية الإسلامية في الخروج من آفات العقل المسدد الخلقية والعملية والدخول في مرتبة أعلى وأفضل يورثها العمل الشرعي، وهذا في الاشتغال اصطلح عليها طه عبد الرحمان باسم العقل المؤيد، والذي يمكن المتقرب من تحصيل التجربة الحية بمعانيها الروحية، وإقامة باقي أعماله على هذه التجربة الفياضة، فالعقل المؤيد هو((العقل الذي اهتدى إلى تحصيل الوسائل الناجعة فضلا على تحصيل المقاصد النافعة.)) [2] فالعقلانية المؤيدة تسلم بوصل العقل بالفعل، وعدم انفصال المعرفة با عن العلم بالأشياء، وتؤمن بعدم انفكاك الزيادة في المعرفة عن الفائدة، وهي المرتبة الاسمى من العقلانية التي تمكن صاحبها من تلقي الخطاب القرآني بمعانيه الروحية، وليس برسومه اللفظية ؛وكأن المتقرب في ترقيه إلى مرتبة العقل المؤيد غايته تدارك الآفات الخلقية والعلمية التي ورثتها كل من العقلانيتين المجردة وبالخصوص المسددة. فالذين اقتصروا على أبنية العقل المجرد في المعرفة لم يزدهم اقتصارهم هذا إلا إعراضا عن المعرفة با والاشتغال على مقتضى شرعه، وقطعوا على أنفسهم سبل بلوغ المعرفة الغيبية تارة بحجة الموضوعية العلمية، وتارة أخرى بحجة استقلال المعرفة العلمية.

---

1. المصدر السابق، ص83.

2. طه عبد الرحمان،سؤال الأخلاق، مصدر سابق، ص83.

و أما الذين اقتصروا على العقل المسدد؛حتى وإن حصل لديهم الإجماع بأن التوسل بالعلوم النقلية موصل إلى معرفة ا أو معينا على ذلك، فإنه لم يحصل عليهم الاجماع على مستوى العلوم العقلية لانفكاكها عن معرفة ا ، وفي هذا يقول طه عبد الرحمان:((فكل العلوم نقلية كانت أم عقلية يجب أن تكون خادمة للحقيقة الغيبية، وكل مشتغل بهذا العلم أو ذاك لابد أن يصل إلى إدراك جانب منها ، وأن يستزيد التقرب إليها، وإلا كان علمه غير خادم للمقصود الشرعي منه، وكان لا يستحق أن يوصف بوصف العلم النافع.)).[1]

فالمتقرب المترقي إلى مرتبة العقلانية المؤيدة، من واجبه العمل والمزاولة عليه، والاستزادة منه حتى يكون مفتاحا من مفاتيح الاهتداء إلى طريق ا ، من غير الخروج عن المقاصد الروحية التي جاء من أجلها الشرع، والدخول فيما فيه احتمال الضرر يقول:((يجب أن تكون الممارسة العقلية متسعا للإستزادة الدائمة من غير خروج إلى ما فيه احتمال الضرر، فكل معرفة عقلية كاملة تكون مفتوحة الآفاق، ومتسعة الرحاب، بحيث لا يخشى على الزيادة فيها والبقاء على هذه الزيادة من أن تحيد بها عن جادة المعقول، أو تسيء إلى المتقرب بها بوجه من الوجوه.)).[2]

وبهذا فالعقل المؤيد لا يقوم على مجرد اعتقاد اعتيادي باطني وتصديق وجداني، وإقرار لفظي؛ وإنما هو بالأساس اعتقاد حي يقيني يصدقه العمل، وقول يحققه الفعل، والإيمان الحي لا يوجد إلا مع العمل. هذا الفرق يوضح كيف أن الجهد الارتقائي الذي يبذله المؤمن ،لا يقاس في حجمه بالجهد الاعتيادي الذي يبدل المعتقد المؤمن، إذ أن المؤمن يتحرك بكلية قواه ما بطن منها وما ظهر، طالبا الأفعال التي يوجبها التعلق بأشرف القيم الروحية والعملية التي تورث الصلاح عاجلا في الحال وآجلا في المآل.

وإذا كان العقل المؤيد عبارة عن ذلك الفعل الذي يطلب به صاحبه معرفة أعيان الأشياء عن طريق النزول في مراتب الاشتغال الشرعي، مؤيدا النوافل زيادة على إقامة الفرائض على الوجه الأكمل فإن التوسل هو قوام هذا العقل وجوهر العلاقة العبدية بين العبد وربه، والتي تكشف عن غنى الرب وافتقار العبد، وهذا أمر يقتضي أن يتوسل العبد الفقير إلى الرب الغني بالأقوال الطيبة والأعمال الصالحة كي ينجو ويظفر بما يحب ويرغب يقول

---

1. طه عبد الرحمان، العمل الديني و تجديد العقل، مصدر سابق، ص149.

2. المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

عز وجل ((يا أيها الذين آمنُوا اتقُوا الله وابتَغُوا إِلَيه الْوسيلَةَ وجاهدوا في سبيله لَعلكُم تُفْلحون))[1]. وقوله تعالى ((أُولَٰئِكَ الذين يدعون يبتَغُون إِلَى ربهم الْوسيلَةَ أَيهم أَقْرب ويرجون رحمتَه ويخَافُون عذَابه إِن عذَاب ربك كَان محذُورا)) [2].

و قوله عليه الصلاة والسلام فيما يرويه عن ربه سبحانه وتعالى ((ما تقرب إلي عبدي بشيء أحب إلي مما افترضته عليه ولا يزال عبدي يتقرب إلي بالنوافل حتى أحبه.)) [3] .

فالمتقرب إلى ا يؤمن بأن ا عز وجل يحب من الأعمال أصلحها ومن الأقوال والأفعال أطيبها. ومنه حث سبحانه وتعالى عباده التقرب والتوسل إليه والتودد منه بأسمائه الحسنى و صفاته العلى، وبالإيمان به وبرسوله، وبمحبته تعالى ورسوله والصالحين، وبالفرائض الواجبة، والنوافل المستحبة،وبترك المحرمات، واجتناب المنهيات لأن ا طيب لا يحب إلا العمل الطيب.

ويؤكد طه عبد الرحمان على أن العقل المؤيد لا تظهر كمالاته في الممارسة العقلانية الإسلامية بقدر ما تظهر في الممارسة الصوفية، وهنا تبرز نزعته الصوفية، وكيف أن الصوفي تستولي عليه تجربة التعظيم للشرع، فتجعله يعنى بتزكية أعماله وبتربية أفعاله حتى تصير موافقة لمعارفه، ثم يعنى بترسيخ هذه الموافقة حتى تجاب له معارفه معرفة ا ، و تجاب له أعماله محبته الخاصة. وهنا تتحقق دلالة العبدية في فعل المتقرب إلى ا والمشتغل به والمتعامل فيه وينقلب مفهوم الإنسان بذلك من كونه كائنا حيا عاملا في العقلانية المسددة، إلى كائن حي عابد في العقلانية المؤيدة. يقول:((ومتى سلمنا بأن الصوفي في نشدان الكمال والتكامل في السلوك... أدركنا أن يجعل الصوفي من التجربة الحية ركن الأركان التي يتحقق و يتقوم بها السلوك عنده)) [4]. فالعمل الصوفي بهذا يعد طريقا بديلا لتحقيق الحرية الحقيقية، من حيث أن يناقض أي تعبد لغير ا ، بل إن العمل الصوفي يغدو في مدلوله الاجتهاد في التعبد بالقدر الذي يتوصل به إلى تخليص الإنسان من كل أشكال الاستعباد. و بهذا الإخلاص في التعبد ينكشف الطريق الأنجع للانعتاق من مظاهر الإستعباد الظاهرة والباطنة، فالإنسان الحر هو من اختار أن يملكه

---

1. سورة المائدة، الآية 35.

2. سورة الإسراء، الآية 57.

3. رواه الشيخان في صحيحيهما.

4. طه عبد الرحمان،العمل الديني وتجديد العقل،مصدر سابق،ص 147.

ا بالكلية، لأن الأصل في التعبد هو التخيير ذلك لأن ا يتعبد عباده ولا يستعبدهم*
وهو تحرير بأزكى الوسائل وهي التعلق بالإرادة الإلهية.

فالتعبد للمتعالي يفتح آفاق الانطلاق في فضاءات الروح والمعاني والانعتاق من قيود المادة والمصالح، يقول طه عبد الرحمان:((...إن المتقرب لا يتحقق بالعبدية إلا إذا تحرر من رق الحرية الكونية، وأن لا سبيل له للتحرر من هذا الرق الكوني إلا إذا تحقق بالافتقار والاضطرار، وان الافتقار جامع لمنن الخالقية الإلهية خلقا ورزقا...)).[2]

فدرجة العبدية لن تنال من قبل المتقرب إلى ا عز وجل والطالب لمحبته إلا على قدر تحرره من رق الشهوات والمخالفات، فتضفي على وجوده معنى روحيا ربانيا، بحيث تصبح كل حركاته و سكناته، سلوكاته ومعاملاته، أقواله وأفعاله، كلامه وصمته، عمله وتنسكه، سعيه في طلب الرزق و تنعمه بالطيبات من متاع الدنيا... كل ذلك يصبح وجها من أوجه العبادة وهذا بمقتضى أصل الرؤية، يقول:((أن المكلف يعلم أن ا يراه رؤية لا تنقطع، وأن هذه الرؤية إن جاءته بالرضى عن أفعاله سعد سعادة لا يشقى بعدها. وأن جاءته بالسخط شقي شقاوة لا يسعد بعدها. وبذلك فهو مطالب بأن يراقب نفسه و يراقب ا في كل أفعاله)) [3]. مصداقا لقوله صلى ا عليه وسلم في رده على السائل عن الإحسان ((أن تعبد ا كأنك تراه، فإن لم تكن تراه فإنه يراك)).[4]

*. وهنا ضرورة التمييز في كلمة: العبد بين مدلولي العبدية والعبودية، فنحن عباد الله وليس عبيده، والعبدية من العبادة والتي قوامها العقل والحرية والأخلاق بينما العبودية من الاستعباد والذي قوامه الجبر والقهر والحتمية، وتبرير الحياة الأخرى وما يترتب عنها من ثواب أو عقاب لا يتأسس إلا على فكرة العبدية كما قال أهل الاختبار.وفي حديث لأبي هريرة:لا يقل أحدكم لمملوكه عبدي وأمتي وليقل فتاي وفتاتي ،وهذا على نفي الإستكبار عليهم،فإن المستحق لذلك هو الله تعالى هو رب العباد والعبيد كلهم . قال الأزهري:إجتمع العامة على التفرقة ما بين عاد الله والمماليك ،فقالوا:هذا عبد من عباد الله،وهؤلاء عبيد ومماليك. ابن منظور،لسان العرب،مج 10،دار صادر،بيروت،لبنان،ط1،2000،ص9.

[2].طه عبد الرحمان : العمل الديني وتجديد العقل، مصدر سابق،ص 144.

[3]. المصدر نفسه، ص 128.

[4]. رواه مسلم عن حديث طويل عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه.

وتحقق العبدية بالمعنى الصوفي قوامه الحرية، لا الحرية التي أشاعتها الثقافة الغربية الحديثة كمظهر من مظاهر الحياة الفردية، والتي اصطلح عليها طه عبد الرحـ ـمان باسم "الحرية المكانيـ ـة" ،والتي تقـ وم على حرية التملك والـ تصرف في المحيط والأشياء، وإنما الحرية الحقة التي يجب أن يطلبها المتقرب إلى ا ،وهي التي اصطلح عليها باسم " الحرية المكونية" (الربانية)، والتي إذا وقع عمل المتقرب بمقتضاها صار حرا لاتسترقه الشهوات، بل أضحى ذا مناعة روحية تؤهله لأن يختار، وان يستعمل الأشياء، دون أن تملكه لأنه روض جوارحه، و جاهد نفسه ولم يعد لغير حكم ا عليها سلطان، يقول الشيخ العربي الدرقاوي* في رسائله:((فمن أراد أن تريه الحرية وجهها فليرها وجه عبوديته، وهي النية الصالحة، والمحبة الصادقة و الظن الحسن، والخلق الكريم والوقوف عند الأمر والنهي من غير تبديل ولا تغيير، فإنها تريه وجهها ولا تستره عنه.)).(2)

و نستخلص مع طه عبد الرحمان من حقيقة التجربة الصوفية جملة خصائص منها:

- العمل الصوفي تحويلي ، أي ينفذ إلى الجـ ذور المعلومة ليجتثها ويستبدلها بأخرى صالحة، وهي التي عبر عنها باسم المباطنة يقول:((إن المباطنة هي كون الذات المتعرف عليها بالتجربة، تصبح دالة على أوصافها المدركة أصلا بالنظر، و على أفعالها المترتبة أصلا في العمل، بدل أن تكون الأوصاف هي الدالة على الذات كما هو الشأن في العقل المجرد أو تكون الأفعال هي الدالة عليها كما هو الحال في العقل المسدد.)).(3)

-العمل الصوفي استمراري، لأنه ليس محصورا بأزمة أو محدودا بظرف عابر، بل أن الإنسان لم يخلق إلا للتعبد على وجه الإخلاص وبمقتضى الاشتغال با ، وأن الاشتغال

---

*. هو الشيخ العربي الدرقاوي الحسني المتوفي سنة 1239 هـ وعمره نحو 80 سنة مؤسس الطريقة الدرقاوية من قبيلة زروال قريبا من مدينة فاس شمال المغرب له كتاب "الرسائل" و هي رسائل موجهة إلى مريديه غايتها التربية على منهاج المتصوفة بتربية الأميين على التقشف ولبس المرقعه، والجمع بين العلم الشرعي والتربية الصوفية لكنها اكثر ميلا إلى الصوفية . هشام شبانة وآخرون،موسوعةأعلام العلماءوالأدباء العرب والمسلمين،مج7،دار الجيل،بيروت،لبنان،ط1، 2005،ص133 .

[2]. مجموعة رسائل مولاي العربي الدرقاوي الحسني ، تحقيق بسام محمود بارود، المجمع الثقافي، أبو ظبي،الإمارات العربية، 1999 ، ص146 .

[3]. طه عبد الرحمان، العمل الديني وتجديد العقل، مصدر سابق، ص 127.

بغيره ينبغي أن يذكره با دائما و أبدا فما يعقل المكاف شيئا إلا ويجعله هذا الشيء يعقل أمر ربه فيه.[(1)]

وهنا تبرز الحاجة الملحة حسب الرؤية الطاهائية إلى العمل الصوفي الذي يتحقق بمقتضاه الوصل الدائم بين الشأن الدنيوي والشأن الأخروي، وهو ليس وصل تسلط للأعلى على الأدنى، بل بمقتضاه تتعزز سلطة الفكر بسلطة الذكر.

-العمل الصوفي نموذجي من جانب الإخلاص في تحري مقتضيات الطريق الشرعي، وكيفية العمل وفقه، يقول:((ومن الممارسات عند أهل التجريد، وأهل التسديد ما تدعي الإخلاص من غير أن تستجيب لشرط التحرر من ابتغاء المنافع، بل تأخذ بنقيض هذا الشرط، فتدعي أن العمل بمقدار نفعه...فما لم يتطلع العامل إلى التجرد عن الشعور بالامتنان على الغير وعن الشعور باستحقاق العوض، إلا وبقيت في نفسه دواع تنزع عن عمله صفة الإخلاص.)).[(2)]

-العمل الصوفي تكاملي من حيث أنه لا يقيم حدودا بين دوائر الحياة والوجود، فترتبط الذات بنفسها، وا بالكائنات، لأن سرالوجود يجمعها جميعا يقول:((وعلى هذا فالصوفي لا يجمع بين معرفته بالشيء ومعرفته با كما لو كان واصلا بين أمرين مستقلين فيما بينهما، و مصطنعا لعلائق خارجية تشد أحدهما إلى الآخر على طريقة أساليب العقل المجرد، وإنما معرفته بالشيء لا تفارق معرفته بذاته، ومعرفته بذاته لا تفارق معرفته بربه، ومعرفته بربه ليست إلا تحققه الكامل بالتبعية له، فلا يتم الجمع إذن إلا على وجه العبدية التي تجعله يستجلي من الشيء المدرك الجهات التي يمكن أن يقر منها بالتبعية لربه)).[(3)]

هذه القيم التي تزخر بها التجربة الصوفية الحية، ويكابدها الذاكر العابد المؤيد، يمكن بحق أن تشكل قاعدة ودعامة روحية وأخلاقية كبيرة للمعايير التي أصبح عالمنا اليوم ينشدها ويصبو إلى ترسيخها، بديلا عن الآفات الأخلاقية والصراعات التي يزجنا في أتونها الوجه المزيف للعقلانية الحداثية. ومنه فلا سبيل للخروج من هذه الآفات ،ومختلف أزمات النمط المعرفي الحديث إلا بالعودة إلى هذه القيم.

---

[1]. المصدر السابق ، ص129.

[2]. المصدرنفسه، ص135.

[3]. المصدر نفسه ص 153.

و خلاصة القول أن العقلانية ليست مرتبة ودرجة واحدة، وإنما هي مراتب ودرجات متفاضلة تعكس وبشكل جلي الفعالية العقلية للإنسان وقدرته على الانتقال من فعل عقلي إلى آخر، يفوقه قيمة معرفة. فالعقل المجرد والذي يمكن أن نسمي صاحبه –على حد اصطلاح طه عبد الرحمان- بالمقارب؛ تلازمه حدود، وتنطوي أبنيته على آفات تمنعه من تحقيق مقاصد لا يقين في نفعها بوسائل لا يقين في نجوعها. أما العقل المسدد والذي يمكن أن نسمي صاحبه بالقرباني حتى وإن كان يسعى إلى ترك وصفه العقلاني الأصلي، ليتجه إلى الاتصاف بوصف عقلاني أفضل،فهو عقل يسدده العمل، وهو أيضا لم يكن بمنأى عن آفات تحاصره وتمنعه من تحقيق المعرفة الكاملة، كونه يسعى إلى تحقيق مقاصد نافعة بوسائل لا يقين في نجاعتها.

أما العقل المؤيد والذي يمكن أن نسمي صاحبه بالمقرب، فهو يمثل أعلى المراتب من الفاعلية العقلية لنزول صاحبه منازل متغلغلة في الاشتغال الشرعي، وفي الوقت نفسه يسدد منافذ الآفات الخلقية والعلمية، ويفك طوق الحدود الآسرة التي تقع فيها الممارستين العقليتين المجردة والمسددة، وبالتالي فعقلانية المقرب هي أكمل العقلانيات ،كونها القادرة على الجمع بين نفع المقاصد ونجاعة الوسائل، أي فوائد عقلانية المقارب وفضائل عقلانية القرباني، وفي الوقت نفسه هي العقلانية الأجدر لتحصيل المعرفة الأكمل والأشمل، والمنبثة في عالم الغيب، أي الجمع بين العقل والتوجهات الغيبية. فالعقل الكامل ما كان مفضيا الى القرب من حضرة ا ، ولا قرب واصل بغير عقل كامل.

ثانيا: الثورة العلمية والتكنولوجية الحديثة وأبعادها اللاأخلاقية.

لا خلاف في أن جذور الثورة العلمية تضرب في عمق الماضي، ويعتبر عصر النهضة بداية هذه الثورة وما شكلته من نقطة تحول حاسم في نظرة الإنسان إلى الكون، وما تبعه من كشوفات هائلة ومذهلة، تعبر عن جبروت العقل اللا محدود، مثله علماء عمـالقة قلبوا نظام التفـكير رأسا على عـقب، وحطموا أبنية التفكيرالقديم، وأرسوا دعائم تصور جديد للعالم والطبيعة قوامه منهج منظم يخضع الظواهر الطبيعية الى الوصف التجريبي الواقعي لا الى الاستنباط العقلي، وبأدوات ووسائل علمية دقيقة تضمن حظوظ الإنسان في السيطرة على الطبيعة بعد أن كان خاضعا لها. اذ بلغ التفكير العلمي قمة نجاحه خلال النصف الثاني من ق 19 بتلاحق التطبيقات العلمية التي غيرت وجه الحياة في العالم وما رافقها من اختراع للآلات وكانت نتيجة ذلك هي سيادة نوع من الإيمان المتطرف بالعلم،

وإن الحقيقة في جميع مجالاتها لا تنكشف إلا عن طريق منهج تجريبي وبتقنية غاية في الدقة ((إن التحول الحاسم الذي حدث في تاريخ البشرية هو ظهور العصر العلمي التقني ابتداء من القرن 17 والذي بلغ ذروته الآن، وهي الفترة التي حدث خلالها تحول معرفي أساسي تمثل في الانتقال التدريجي من الفكر التأملي الكيفي إلى الفكر التقني والكمي والمنهجي، والذي لا يمكن أن نوجز غايته في جملة إرادات منها إرادة السيطرة مزدوجة على الطبيعة وعلى الإنسان داخليا وخارجيا. بالمعنيين السيكولوجي والبيولوجي والسوسيولوجي السياسي.)).[1] هذا التحول المذهل كانت له تبعات سلبية يمكن تحديد ملامحها من خلال معالجة طه عبد الرحمان لها في:

1-مبدأ السيادة في الفكر الحداثي الغربي وفصل العلم عن الأخلاق

تأسيسا على مذهبه الأخلاقي يعرض طه عبد الرحمان أصول الحداثة الغربية وأسسها التجريبية بروادها الأنواريين والوضعانيين، ويمارس نقده لعقلانيتها العلمية والتقنية والقائمة على مبدأ سيادة الإنسان على الكل، ويحدد طه عبد الرحمان فكرة السيادة بقوله: ((السيادة في هذا النظام هو أن يتولى الإنسان آفاق الإمكان التي تفتح في النظر، وأيضا أبعاد التمكن التي تبرز في العمل، وليست لهذه السيادة غاية تقف عندها ولا نهاية لا تجد لها ازديادا بعدها، لأن تمام السيادة الذي تطلبه عقلانية النظام العلمي، التقني الحديث هو بالذات أن يجعل الإنسان الكل ممكنا ويتمكن من ناصية الكل.)).[2] فالنظام العلمي التقني في نظره يكرس ثلاث مراتب للسيادة.

أ-سيادة التنبؤ*: معلوم أن التنبؤ دعامة أساسية من دعامات النظام العلمي التقني الحديث كونه لا ينشأ من فراغ بل هو نابع حقا من نواميس الكون وأحكامه، ويتماشى معها، ولا

---

1. محمد سبيلا، الحداثة وما بعد الحداثة، مرجع سابق ،ص 48.

2. طه عبد الرحمان: سؤال الأخلاق ، مصدر سابق، ص 115.

* . حري بالفكر العلمي استعمال مصطلح التوقع بدل التنبؤ أو التكهن للفارق القائم بين هذه المصطلحات الثلاث : فالتنبؤ من النبوءة أو النبوة ،كأن يقال تنبأ الرجل أي إدعى النبوة،و التي لا تكون إلا لأشخاص نسبة الصدق في أحكامهم تكاد تكون مطلقة. بينما التكهن من الكهانة وهي ضرب من الرجم بالغيب،و الكاهن هو الذي يدعي معرفة الأسرار ومستقبل الزمان، وأحكامه تكاد تكون نسبة الكذب فيها مطلقة. بينما التوقع من الواقعة أو الواقع،والتوقع تكاد تكون نسبة الصدق في أحكام أهله مساوية لنسبة الكذب وهنا تبرز نسبية العلم. ابن منظور،لسان العرب،مج10،مج13، مرجع سابق،ص ص199،8.

يتعارض مع قواعدها، فكلما تعمقنا في دراسة الظواهر الطبيعية والنواميس الكونية والقوانين البيولوجية ثم جمعنا كل هذا في حصيلة علمية كلية ثم صغناها في معادلات ونظريات فإنها تأخذ بأيدينا وترشدنا إلى توقعات وحقائق كثيرة لا تستوعبها حواسنا لأنها تقع فيما وراء حدودها ((فالتنبؤ هو عبارة عن السيادة على آفاق الإمكان النظري و أبعاد التمكن العلمي.)).[1]

معنى هذا أن التنبؤ يورث للإنسان القدرة على السيطرة على القوانين الطبيعة في الحال والمآل هذه القدرة اصطلح عليها طه عبد الرحمان باسم "قوة السطوة"

أ-سيادة التحكم: لا يمكن للعقل العلمي والتقني من السيطرة على قوانين الطبيعة و نظام الأشياء آجلا أو عاجلا إلا إذا تمكن من القدرة على تطبيقها لتأخذ بعدا عمليا واقعيا أي إدخالها مرحلة الممارسة، فالنظام العلمي والتقني لا يعترف بالسيادة كفكرة موطنها العقل النظري بل إن الممارسة موطنها التطبيق العملي فالتحكم هو((عبارة عن السيادة على نسق آفاق الإمكان النظري وتطبيق أبعاد التمكن العملي.)).[2]

هذا يعني أن قوانين الطبيعة جامدة كانت أو حية لن ترضخ لإرادة وسيطرة العقل العلمي والتقني إلا إذا خضعت لمبدأ التنظيم الذي بموجبه تتناسق هذه الإمكانات النظرية وتطبق التمكنات العملية هذه القوة المهيمنة اصطلح عليها طه عبد الرحمان باسم "قوة البأس"

ج- سيادة التصرف: وهي أعلى سيادة يحصلها النظام العلمي التقني أي الخروج من مرتبة التنسيق الخارجي لآفاق الإمكانات إلى مرتبة التنسيق الداخلي لهذه الآفاق ((فالمقصود بالانتساق هو أن تتولى الإمكانات تصحيح بعضها البعض طبعا للاندماج فيما بينها والمقصود بالانطباق هو أن تتولى التمكنات توجيه بعضها البعض حفظا للتوازن المطلوب فيما بينها.)) [3]

هذه المرتبة من السيادة تورث نوعا خاصا من القدرة اصطلح عليها طه عبد الرحمان باسم "قوة البطش".

---

1. طه عبد الرحمان،سؤال الأخلاق، مصدر سابق، ص116.

2. المصدر نفسه ، الصفحة نفسها.

3. المصدر نفسه، ص 117 .

ما يمكن استخلاصه من هذه المراتب الثلاث لعقلانية النظام العلمي والتقني أنها تدعو الى مبادئ سلوكية تضر بالأخلاق الدينية ضررا يتزايد بحسب مراتب هذه العقلانية، فمرتبة التنبؤ تستبعد الأخلاق ومرتبة التحكم تستحوذ عليها، ومرتبة التصرف تصطنع بديلا لها، هذه الوضعية كرست واقعا جديدا أنتجه العقل العلمي التقني كان اندماج الإنسان الحديث والمعاصر فيه عميقا، وإقباله عليه شديدا بعد أن نفض يديه من الدين والأخلاق، وجعل من العقل والعلم الاهين جديدين، هذا يعني أن الحداثة الغربية بموجب هذا المنظور المذهل في مجال العلوم والتقنية قد قطعت أي صلة بالأخلاق أي لا أخلاق في العلم والتقنية. هذا ما أوقع المجتمع الغربي خصوصا في آفات أخلاقية لا حصر لها انسحبت آثارها على كل المجتمعات التي نصبت الحداثة الغربية إماما لحياتها ((ذلك أن هذا النظام لم يبلغ مراده من وراء قطع صلته بهذه الأخلاق ألا وهو تحميل كمال السيادات الثلاث، التنبؤ والتحكم والتصرف بل صار لا يقدر على أن يمنع نفسه من الانجرار التدريجي إلى مسار تحفه الأخطار والأهوال من كل جانب.)).[1]

فالنظام العلمي التقني في سعيه إلى السيادة بعيدا عن الأخلاق يكون قد كشف عن سلبياته بعد أن كان أنصاره يعتقدون أن التقدم العلمي والتقني قادر على أن يرفع عن الإنسان أسباب الجوع والمرض والمشقة، وأن يمده بأسباب رغد العيش ومتعة الأمن والسعادة، فإذا به يلقي بالإنسان في دوامة من الشقاء والشك والقلق على مصيره لما ورثه من آفات لا حصر لها ((وبترك هذه العقلانية المتعمد لجانب الاشتغال من الأخلاق الدينية تكون قد تركت المصدر الأساسي الذي ظل يمد الإنسان عبر أطواره الثقافية والحضارية بمعاني الحياة، ومعايير السلوك، وقيم العمل وأغلقت دونها باب تحصيل المعاني الاشتغالية التي لها من القوة ما تستطيع أن تضاهي به قوة التمكنات المادية التي انفتحت لها، فتحفظ هذه التمكنات من أسباب الضرر التي قد تتطرق إليها.)).[2] ولعل من أهم بوادر المعركة الحادة بين العلم والدين، وسعي العقلانية العلمية التقنية في القرن 19 من أجل السيادة بوصفها إيديولوجيا مسيطرة من التراث الغربي ما أحدثته النظرية التطورية من ثورة فكرية وعلمية هامة، إذ قام داروين (1809-1882) بشرح أسس آليات التغير التطوري بمفهوم الانتخاب الطبيعي الذي تتلخص في أن كل الكائنات تنتج أفرادا أكثر مما يحتمل أن

---

[1] المصدر السابق ، ص 123.

[2]. المصدر نفسه ، ص 120.

يعيشوا بكميات الغذاء الموجودة، ولا يبقى ويتكاثر سوى الذين يتغلبون على منافسيهم، إذ ان الهدف هو بقاء النوع ويقع الصراع على مستويين إما أن يموت بعض الأفراد الضعفاء، و إما أن يفنى أفراد المجموعة بأكملها، بمعنى أن الكائنات التي تتزود مع بقائها بقوة أكبر أو تكون أكثر قدرة على مقاومة أفاعيل الطبيعة تكون أكثر قابلية للبقاء وأعقاب النسل فيها صفاتها التي مكثت لها في الحياة.[1]

ورأى داروين أن التطور بالانتخاب الطبيعي لا ينطبق على مملكة الحيوان فحسب ولكنه ينطبق أيضا على الجنس البشري، ولقد رسخت نظرية داروين في الأذهان فكرة التغيير المستمر للأشياء، و حرب الطبيعة، والجانب الخلاق فيها، وعلى حد تعبيره فإن هناك عظمة في عملية التطور والانتخاب الطبيعي يقول:((فمن تلك البداية المتناهية في البساطة تطورت وما زالت تتطور أنواع لا حصر لها غاية في الجمال والإبداع.)).[2]

و بهذا تكون نظرية التطور قد فتحت جبهات جديدة في الحرب بين العلم والدين (الأخلاق)، أي أن تكون قد قوضت سلطة الكتاب المقدس، وطوقت الإنسان نفسه إذ مست كرامته و عرضت مكانته وعلاقته بالكون إلى الحط والامتهان، بعد أن ادعت صحة ذلك الأصل الوضيع للإنسان أي الأصل الحيواني، وهكذا نسف تفسير داروين الطبيعي الغاية من وجود الكون ومعه فكرة الخالق الذي فسره بقوى الطبيعة بدل القوة الإلهية.

وبإعراض عقلانية النظام العملي والتقني عن الاعتبار الأخلاقي الديني، تكون قد رمت الإنسان الحديث في أتون أزمة خطيرة مست المحيط الذي يعيش فيه الإنسان إذ تجلت آفاتها في مختلف مظاهر الاختلال البيئي من ارتفاع درجة حرارة الأرض جراء إفراط الإنسان في استخدام الطاقة وما نجم عنه تلوث الجو و ما يورثه من أمراض، واتساع ثقب الأوزون وذوبان الجليد في المناطق القطبية وزيادة قوة الأعاصير... والأزمة الأخطر هي تلك التي مست صميم الكائن الحي عموما، والإنسان خصوصا في تركيبته العضوية، عبر ما يعرف باسم "الثورة البيولوجية" فالتقدم المذهل في البحوث البيولوجية وخاصة في نطاق الهندسة الوراثية، وهندسة الجينات كفيل بأن يحدث ثورة خطيرة تفوق خطورة القنبلة

---

[1]. تشارلز داروين، أصل الأنواع، ترجمة اسماعيل مظهر، مكتبة النهضة، بيروت، لبنان،1973،ص ص 38-39 .

[2]. المرجع نفسه، ص 77.

الذرية من خلال التلاعب بالجينات ومحاولة تغيير الخالق. وهنا أخذ بعض العلماء* يتخوفون من بعض النتائج التي قد تؤدي إليها مثل هذه اللعبة الخطرة في تبديل الجينات بين المخلوقات، وخاصة عندما نجحت التجارب التي حول بها العلماء بعض الكائنات الدقيقة المسالمة إلى كائنات ممرضة. إذ قد يغري ذلك البعض في تصميم كائنات بكتيرية تحمل كل سوءات الأرض، وينتج عن ذلك سلالات مدمرة لا تعرف أجهزة المناعة في أجسامنا عن أصولها شيئا، فتدمرها تدميرا، أو قد تستخدم في الحروب البيولوجية وتصبح بذلك أشد فتكا من القنابل الذرية.(2)

ولقد عرض آلدوس هكسلي في كتابه " عالم جديد شجاع " بعض التوقعات المتشائمة عن تطورات المستقبل الذي يصور عالما تسوده تمييزات اجتماعية صارمة بناء على فوارق بيولوجية من صنع الهندسة الوراثية، وهاهو جاك الول يطرح بدوره نظرة سوداوية في كتابه "المجتمع التكنولوجي" الصادر في الخمسينيات إذ ذهب إلى أن المجتمع التكنولوجي قوة ماحقة تقمع الشخصية تحـت ضـغوط بيروقـراطية مركزية، أو كما عبر عنها في جملة واحـدة :((سيكون الإنسان مدجنا شأنه شأن سروال تحت مكواة.)) (3).

فالعقل الحداثي الغربي في سعيه إلى ترسيخ الذات الإنسانية يبتكر الآلة ويبدع في التقنية بغرض الجواب عن السؤال الذي مفاده: كيف نغير العالم؟ هذا الطمع اللا محدود واللا مشروط في تغيير العالم لا يعرف النبات والنهاية بل يؤسس لنظام علمي تقني لا يكاد يقف عند غاية حتى تبرز الحاجة إلى غاية جديدة، انه الإفراط في طلب تمام السيادة أو كما قال طه عبد الرحمان:((أن يجعل الإنسان الكل ممكنا ويتمكن من ناصية الكل.))(4). ويقول أيضا:((وبهذا يكون النظام العلمي التقني الذي تقوم عليه الحضارة الغربية نظاما

---

* . من هؤلاء: د.روبرت شينشايمر رئيس قسم البيولوجيا بمعهد كاليفورنيا التكنولوجي، د. ماكسين سنجر رئيسة قسم أنزيمات أو خمائر الاحماض النووية بالمعهد القومي لبحوث السرطان . و.م.أ ، د. ماكس بونستيل من معهد بحوث الجزئيات البيولوجية بزيوريخ .سويسرا.

2. عبد الحسن صالح، التنبؤ العلمي ومستقبل الإنسان، مجلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، العدد48، ديسمبر، 1981 ، ص 132.

3. آر. إيه. بوكانت، الآلة قوة وسلطة، ترجمة شوقي جلال، مجلة عالم المعرفة ، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب ، الكويت، العدد 259، جويلية، 2000 ، ص 115.

4. طه عبد الرحمان، سؤال الأخلاق، مصدر سابق، ص 115.

لا يبتغي السيادة المحدودة التي ترضى بها الطبيعة الإنسانية وتكون خادمة لها، بل يبتغي السيادة غير المحدودة التي لا ترضى بها هذه الطبيعة، وتكون مفسدة لها، بحيث يكون هذا النظام قاهرا للإنسان ولا يطيعه أو قل بإيجاز نظاما متسلطا.)).[1]

ولما كان العقل الحداثي عقلا يسعى إلى تغيير العالم طمعا في بلوغ عالم بديل زج بالإنسان في عالم الاغتراب، وطرد المتعة من اللحظة الحالية نحو الأزمنة الآتية المجهولة. ويمكن لنا أن نوجز الوضع الذي آل إليه واقع الإنسان الحديث جراء طمع العقل الحداثي الغربي وسعيه إلى التغيير في قول عدنان رضا النحوي وتقويمه للحداثة الغربية: تتمثل الحداثة في العالم الغربي كما يرسمها واقعها وفكرها، وممارستها الصورة المنحرفة لسعي الإنسان إلى التغيير وسعيه وراء الجديد سعيا متفلتا من الإيمان والتوحيد غارقا في ظلام الشرك والإلحاد، سعيا يجمع اليوم خبرة آلاف السنين في الانحراف والشذوذ والأمراض النفسية والعصبية والشر والفساد في الأرض، وطغيان الشهوة الجنسية المتفلتة والملتهبة، وفورة سائر الشهوات المدمرة لتدفع هذه كلها ردود فعل نفسية عنيفة غير واعية في ثورة هائجة تحاول هدم الماضي بصورة مستمرة متتالية، حتى لا يبقى حسب ظن رجالها شيء ثابت في الحياة، لهجوم جنوني على التراث والدين وثورة على الحياة وعلى سنن الكون بين قلق الشك والريبة، وفجور الكبر والغرور. إنها تمثل انحطاط الإنسان إلى أسفل سافلين بما كسبت يداه.[2]

1-الحداثة وأزمة الحضارة الغربية

معلوم أن المجتمع الغربي قد بلغ الذروة في تقدمه المادي، ولا يجادل في هذا إلا جاحد مكابر، فما حققه الغرب من تقدم علمي وتقني في العصرين الحديث المعاصر ما كان ليخطر على بال بشر في دقته و تعقيداته، غير أن هذا التقدم الذي ظل يتباهى به الغرب تعرض لهزات وانكسارات حادة لما أحدثه من تقلبات في أمور الحياة وشؤون المجتمع كشفت عن عمق الأزمة المتعددة الأوجه التي يعيشها المجتمع الغربي والتي تشير بأن مصير الحضارة الغربية هو التدهور والهلاك، ونجمها آيـل إلى الأفول والانطفاء، وهو

---

1. المصدر السابق ، ص 142.

2. عدنان علي رضا النحوي، تقويم نظرية الحداثة، دار النحوي للنشر والتوزيع،السعودية، ط1، 1992، ص136.

مرتقب في المستقبل المنظور. هذه الحقيقة الحتمية أقربها بعض رواد الحضارة الغربية ومفكريها قبل غيرهم والذين أكدوا على أن أوروبا تعيش في ليل وتسير باتجاه درب مسدود سيفضي بها حتما إلى الإفلاس العقلي والتأزم النفسي، يقول سوركن : لما كانت الحياة الاجتماعية في الحضارة المادية معقدة جدا، وكان النضال فيها من أجل السعادة عنيفا، فإن السعي وراء اللذة يحطم التوازن العقلي والأخلاقي لدرجة أن الجهاز العصبي لمعظم الناس لا يحتمل الضغط الرهيب الذي يتعرض له فيتفكك، ولما لم يكن للإنسان من مثل عليا في هذه الحضارة كانت حياته يكتنفها صراع مضطرب، فإنه يقع فريسة الأوهام والدوافع، ويكون كالريشة في مهب الريح، فيفقد اتزانه، و يزداد تفككه ويتعرض لرجات عنيفة تحطم حصانته[1]. فالحضارة الغربية تمر بأخطر مرحلة في تاريخ الإنسانية كلها، كونها لا تهتم إلا بالرفاه المادي لا بغيره، إذ توسلت بالعلوم والفنون وزيادة الإنتاج... غير أن هناك عوامل أخرى أخذت تهدد أمنها وطمأنينتها كالتفكك والحروب والإجرام والانحلال الخلقي... لأنها بكل بساطة حضارة لا دينية يقول سيمون جارحي:((إن الغرب فقد المرتكزات الروحية والثقافية والدينية التي كان يرتكز عليها، فلم يعد هناك شيء يركن إليه، فالديانة النصرانية فقدت مقوماتها، والتوق إلى الروحانيات انتهى واضمحل في النفوس، وأصبح في الغرب نوع من الفراغ، ونوع من الضياع الشامل تكتوي به الأجيال الشابة.))[2].

وتبعا للفراغ الروحي الذي يعانيه المجتمع الغربي، وانغماسه في مختلف الشهوات بعيدا عن الأخلاق والدين، فإن أخطر آفة تهدد كيان الحضارة الغربية، هي ظاهرة الانتحار؛ كونه في نظر أولئك التائهين في بيداء المجتمع الغربي بتعبيرارنولد توينبي (1889-1975) الملاذ الأنسب للإفلات من هذا الضياع والتيهان. فمعدلات الانتحار في المجتمع الغربي تؤكد أن المجتمع السويدي رغم ما حققه من ترف ورفاه مادي إلا أنه يحتل الصدارة في عدد المنتحرين. وهذا لوي آلتوسير من أقدر فلاسفة الماركسية في فرنسا أقدم على قتل زوجته وهي بجانبه في الفراش وأحـيل إلى مستشفى الأمراض او العقلية.وفي رأي يونغ أن متاعب الحـضارة الغربية وأثـرهاعلى نفسية الأوربي سببها فكرة المـوت ابتداء من

---

1. أنور الجندي، الفكر العربي- دراسة نقدية- وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الكويت، ط1، 1987 ص 280.

2. المرجع نفسه، ص 277.

موت نموذج ا   ورموزه الدينية والتقليدية، والذي بدأ بالهجوم النقدي في عصر التنوير، و من ثم تسبب الفراغ الناجم عن ذلك في دك صرح القيم السائدة في أوربا وقلبها رأسا على عقب[1]. ولا نغفل هنا ما خلفته الحرب العالمية من مآس، مرعبة والتي ساهمت في خلق عالم ملؤه التشاؤمية، وساعدت إلى حد كبير في مقت الحضارة الغربية المتغطرسة، والبحث عن حضارة جديدة تتدفق بالخير والأمل ((فجيل ما بعد الحرب "جيل الضياع" قد فقد كل إيمان وأمل بالتقدم، وفقد ثقته بالحضارة الغربية، ونحن حينما نستعرض هذا الجيل سنسجل بعض صرخات اليأس التي دوت طوال سنوات أعقبت المعركة الفاصلة والأخيرة من معارك الحرب)).[2]

هذا المجتمع الذي تبنى الحرية الفردية دستورا لحياته انقلبت عليه هذه الحرية بالوبال والدمار، فالخوف والهلع الذي أصبحت تعيش عليه المجتمعات الأوربية ترجع إلى التحلل من الأخلاق والأخذ بنظرية التحرر الجنسي* ، أي التحلل من القيود المنظمة للعلاقات الجنسية بين الأفراد، فالشهوة ولذة الجنس المفتوحة جعلها بعض المفكرين بمثابة الحل الأمثل لكل مشاكل الإنسان بل أن تحرر المرأة والرجل على السواء من قيود تنظيم الشهوة الجنسية، هو سبب التخلص من المشاكل الاجتماعية. هذه النظريات هي التي أدت إلى تفسخ المجتمعات، وغرقها في وحل الحيوانية والأمراض الفتاكة. و بنفس النزعة التشاؤمية يذهب آزفيلد شبنجلر(1880-1930) إلى احتقار العقل الغربي، فهذا العقل الذي قدسه الغرب وأعلى من شأنه معاصروه؛ هو نفسه العقل الذي يقود الحضارة الغربية كلها إلى الدمار فالغرب كما يؤكد قد بلغ أوج حضارته خلال القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، إلا أن هذه الحضارة مقبلة على عصور مظلمة من الحروب والصراعات الداخلية

---

[1]. نقلا عن فيصل عباس، الفلسفة والإنسان، جدلية العلاقة بين الإنسان والحضارة- دار الفكر العربي بيروت ،لبنان، ط1 1996 ص 273.

[2]. رونالد سترومبرج ، تاريخ الفكر الأوربي الحديث، مرجع سابق ، ص559.

*. من الظواهر التي تستحق الذكر في هذا السياق ظاهرة: تشهدها و.م.أ قبلة الإبداع في مجال الوهم و العبث إنها ظاهرة " جزيرة الإغراء" إذ يذهب الزوج وزوجته إلى هذه الجزيرة حيث يوجد عدد كبير من الشباب ليختبرا مدى مقاومتهما الإغراء هؤلا الشبان والشابات ، وبعد مرور مدة من الزمن يلتقيان مجددا ليحكي كل منهما متأسفا عن تجربته الجنسية وكيف وقع ضحية الإغراء. أليست هذه ظاهرة زنا إباحية؟ .

والأزمات السياسية والاجتماعية والاقتصادية. و كل هذه المظاهر تزيد من حدة التسارع نحو هوة الموت[1].

وبالعودة إلى العملية التسلطية التي يمارسها العلم والتقنية حذرهابرماس من أن ينحرف العقل عن نشاطه الإنساني السامي، ويوظف بطريقة لا توافق الهدف الأساسي له، وبما أن إمكانات تسخير العقل في المجتمع الغربي قد أخذت مظاهر سياسية واقتصادية وعلمية وتقنية... فإن هذا العقل العلمي الحديث "العقل الأداتي" انتظم في سياق نزعة علمية وإيديولوجية، لا بهدف تطوير الممارسات العلمية فقط وإنما أيضا بهدف إضفاء الشرعية على النظم السياسية والاقتصادية التي تتبنى العقلانية والتقنية، و هي الفكرة التي لخصها هربرت ماركيوز في عبارة الإنسان ذو البعد الواحد وغياب البعد الفاقد، اي فقدان القدرة على النفي ومعارضة النظام القائم ((فالسلطة السياسية اليوم التي تدعم نفسها من خلال فرض سلطتها على العملية الميكانيكية وعلى التنظيم التقني للجهاز وحكومات المجتمعات الصناعية المتقدمة والمجتمعات التي في طريقها إلى التقدم يمكنها أن تحافظ على نفسها وعلى حمايتها عندما تنجح فقط في تعبئة وتنظيم واستغلال الإنتاجية التقنية العلمية والميكانيكية اللازمة لحضارة صناعية متسلطة.)).[2]

وإجمالا فإن روح الغرب لا تزال تعاني انشقاقا وانفصاما عميقين، وأوروبا الحديثة والمعاصرة تتخبط في انحطاط قيمي مشهود. وأمام هذه الوضعية المؤسية ألا يحق لنا أن نتساءل: ألم يحن الأوان للإنسان المعاصر للبحث عن القيم الأخلاقية والدينية التي سوف تخلصه من حالة الضياع والتيهان التي يعانيها؟ ألا يتوجب على الإنسان أن يعود إلى رشده، ويعرف أنه خليفة ا في الأرض، ولا يلعب دور ا ويتدخل في خلقه، وفي قوانين الطبيعة؟

---

[1]. حسين مؤنس، الحضارة، مجلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت ، العدد 237، سبتمبر ،1998 ص 298.

[2]. حسن محمد حسن، النظرية النقدية عند هربرت ماركيوز ، دار التنوير والطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 1993 ،ص 191 .

2-النظرية الأخلاقية الإسلامية ومبدأي التعقل والتخالق

لقد رمت الحضارة الغربية الإنسان في دوامة من القلق والضياع وعجزت عن تحقيق سعادته وأمانه، واستبدلت ذلك بأن قذفت في نفوس الناس الخوف والجزع، وجرت كل ما مجري في سبيل تقديم منهج بشري وايدولوجيا فردية كانت أم جماعية كفيلة بتحقيق العطاء الممكن وحفظ كرامة الإنسان وصون مكانته، وأمام هذا الخطر الداهم كان لازما على الفكر الإسلامي الوقوف في وجه النموذج الغربي ،وذلك بطرح مفاهيمه وقيمه المضطربة والكشف عن زيفها وفسادها، وهذا بتقديم منهج يتناغم مع الطبيعة الأخلاقية للإنسان، مستمد من أصول الشريعة الإسلامية، يعد بمثابة المخرج الآمن من الأزمات التي تكابدها الإنسانية جراء إتباع النهج الحداثي. فالنظرية الأخلاقية الإسلامية غايتها ترشيد أفكار الإنسان وأفعاله وممارسته، وإكسائها بعدا دينيا وأخلاقيا، يدفع به إلى التحكم فيما يترتب عن التقدم من نتائج وإمكانات، وفي الوقت نفسه يقيه من الفساد في الأرض، والعدوان على الذات الطبيعية، وهو ما يمكن أن نصطلح عليه باسم: الاعتدال في التقدم العلمي- التقني من أجل غايات روحية أكثر منها مادية. وهذا ما عبر عنه هيدجر في نقده للتقدم العلمي النقي ((إن الاستعمال الجيد للتقنية على أنها وسيلة هو النقطة الجوهرية في هذه المحاولة لهذا نريد أن نتحكم في التقنية ونوجهها لصالح غايات "روحية" نريد أن نصبح سادة عليها، إن إرادة السيادة هذه تصبح أكثر إلحاحا كلما هددت التقنية أكثر بالانفلات من مراقبة الإنسان.)).[1]

ومن أجل هذا عمد الإسلام إلى سد الثغرة بين العلم والأخلاق، وأحداث توازن بين عنصري الروح والمادة وأخلاقية الحياة والعلوم، فالإسلام لا يفرق بين العقيدة والعلم والتقنية بل على العكس يوحد بينهما في بنية واحدة متماسكة، كما لا يفرق في البحث عن القوانين والأسباب والبحث عن الغايات والمعاني، ولا بين القوة التي توفرها لنا التقنية للسيطرة على الأشياء ووجوب استعمالها كوسيلة لعبادة الخالق ولهذا يجب تقديم الغاية الروحية قبل المادية في أي بحث علمي،تقني ((إن كل تقدم مادي يتطلب تقدما روحيا

[1]. مارتن هيدجر، التقنية الحقيقة، الوجود ، ترجمة، محمد سبيلا و عبد الهادي مفتاح، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، 1995 ،ص 45.

يفوقه أو على الأقل يساويه حتى يحصل الانتفاع به.))[1]. ومن هنا يرى طه عبد الرحمان أن الحداثة الغربية بنظامها العلمي والتقني لا يمكن درأ آفاتها إلا بالعودة إلى الإسلام،أي تخليق النظام العلمي والتقني وفق المبادئ الأخلاقية التي جاء بها الإسلام وترك العمل بمبدأ السيادة على الكون، ودفع المخاطر والأهوال المصاحبة لها على الدوام وفق مبدأين أساسين هما التعقل والتخلق ، أما التعقل فإنه يعد من أهم الفضائل التي تميز الإنسان عن غيره من الكائنات الأخرى، يقضي بتحصيل المعرفة المفيدة التي تجنب الإنسان ما تخشى عواقبه من الأفعال يقول:((التعقل هو التحفظ في اصطناع تقنية ممكنة والتصون من الإكثار من هذه الوسائل دفعا لسوء العواقب.)).[2]

فالتعقل في هذا لا يعني مجرد ممارسة النظر العقلي وإنما الدخول في مجال العمل بمقتضى مبدأ المقاصد النافعة. فآثار الأفعال وعواقبها ضارها ونافعها لا يقدرها عقل بشري تخلى عن العمل بمبدأ العبادة وأخذ في العمل بمبدأ السيادة، ومنه ضرورة العودة إلى الأخلاق الدينية في كل نظر عقلي أو فعل عملي كونها الضامن لصلاحه في الحال والمال.((وعلى هذا تكون الأخلاق الدينية هي بحق الأخلاق التي تورث الإنسان الكمال لأنها أصل الوعي بالمستقبل.))[3]. فالتعقل هو الدخول في عمل حي غير آلي قادر على أن يحمل الإنسان على التخلي عن العمل بمبدأ السيادة والدخول في العمل وفق الطاعة الفعلية لسيد الكون.

أما التخلق فهو جوهر الإنسان وماهيته، فماهية الإنسان ماهية خلقية أي أن المتخلق هو الذي يجعل القيم الأخلاقية والروحية هي صلب أفعاله، أي لا تكون هذه الأفعال نافعة ومشروعة؛إلا إذا سعت إلى تحقيق هذا المقصد الخلقي والروحي؛ومتى خالفته وجب مراجعة النظر فيها، بل تركها والأخذ بأفعال غيرها لأنها ليست مقصدا في ذاتها وإنما وسيلة للاستزادة من التخلق((فالتخلق عبارة عن الاشتغال الذي يدفع عن الإنسان آفة العمل بمبدأ السيادة ويجلب له الحكمة في اختراع التقنية والتأييد في استثمارها.))[4]

---

[1]. طه عبد الرحمان، روح الحداثة المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1 ، 2006 ، ص 233.

[2]. طه عبد الرحمان، سؤال الأخلاق ، مصدر سابق، ص 132 .

[3]. طه عبد الرحمان ، روح الحداثة، مصدر سابق، ص 60.

[4]. طه عبد الرحمان، سؤال الأخلاق ، مصدر سابق، ص 113 .

ويعمد طه عبد الرحمان إلى الربط بين هذين المبدأين التعقل والتخلق لوصل الإنسان بمرتبة العبادة، فمتى وصل العقل إلى مرتبة التعبد طمع في تحصيل المعية الإلهية أثناء سعيه من أجل ترسيخ الذات الإنسانية وتصير بذلك حركة الإنسان في الكون -بفضل العبادة- امتدادا لتأمله في العالم الحسي الطبيعي وصارت الحسيات عنده معابر للعقليات، فالعبادة همزة وصل بين النظر والفعل وبالتعبير الطاهائي " مجال الاعتبار" ((فمقتضى الاعتبار إذن هو العبور من أحكام النظر إلى أسرار العبر، فيكون المعتبر هو من يرى الظواهر على أنها آيات، وينسب السيادة على الكون إلى صاحب هذه الآيات)) [1].

وإذا كان العقل الحداثي الطامع في ترسيخ الذات الإنسانية باسم السيادة يبدع الآلة، ليجيب عن السؤال الذي مفاده "كيف نغير العالم؟"، فإن العقل الأخلاقي الإسلامي الطامع في ترسيخ الذات الإنسانية باسم العبادة، يبدع الآلة بغرض الجواب على السؤال الذي مفاده" كيف نعمر العالم؟"، والذي غايته التأسيس لنظام عالمي وتقني يحقق السعادة والاستقرار للإنسان، وغاية التعمير والعمارة، هذه ترتبط في النظرية الأخلاقية الإسلامية بغاية الخلافة. فالمهمة الوجودية التي أنيطت بعهدة الإنسان كما رسمتها العقيدة الإسلامية وبما بنيت عليه من الترقي الإنساني فردا أو مجتمعا عبر التعامل مع الكون اعتبارا وتعميرا في خط العبودية تعالى، من شأنها أن تضفي على الوجود الإنساني القيمة الجليلة، إذ تجعل منه المخلوق الأعظم في الكون، إذ هي مهمة تفسح أمامه من الآمال ما يدفع به إلى المزيد من الفعل في الكون من أجـل الإقتراب من ا ، لا الدفع بالإنسان إلى الإرتكاس والسقوط في مهـاوي الهلاك، والشعور باليأس والقنوط لما يظن أن الحياة قد استنفذت أغراضها، و أن وجودها في الكون قد أضحى ضربا من العبث،وهو ما سقطت فيه بعض المجتمعات قديما وحديثا وخصوصا بلاد الغرب.[2]

و حقيقة رفعة الإنسان و علو شأنه، أدت إلى حقيقة عقائدية أخرى هي تسخير الكون للإنسان بما يتلاءم والمهمة الأساسية التي وجد من أجلها لقوله عز وجل((وسخر لكم ما في السموات وما في الأرض جميعا منه، إن في ذلك لآيات لقوم يتفكرون))[3] فوحدة

---

1. المصدر السابق ، الصفحة نفسها.

2. عبد المجيد النجار، خلافة الإنسان بين الوحي والعقل، المعهد العالي للفكر الإسلامي، و.م.أ، ط3 ، 2000 ، ص65.

3. سورة الجاثية الآية 13.

الإنسان و الكون من شأن الإيمان بها أن ينشىء في النفس الشعور بالقرابة من الكون والوفاق معه، و يدفع عنه مشاعر الخوف منه، والعداء له و محاولة السيطرة عليه وتغييره، بل الإقبال عليه واستغلاله واستثماره كونه منفتحا للعطاء، فيمتلئ الإنسان ثقة واطمئنانا بإيجابية المردود، فدعوة الرجوع إلى الإسلام من شانها أن تنفي كل مظاهر اليأس في ظل الأراجيف والتصورات الواهية التي تلونت بها الحداثة الغربية، خصوصا ما ارتبط منها بأصل الإنسان ومصيره بالتصور الدارويني، فمسالة الخلق قد حسم فيها الخطاب القرآني، فالوجود الإنساني كان في العلم الإلهي، قبل أن يصبح له وجود عيني، ووجوده في علم ا كان يتضمن تفاصيل كيانه، كما كان يتضمن المهمة التي سيعهد إليه القيام بها في هذا الكون. فالخبر القرآني وصف خلق الإنسان الأول آدم عليه السلام، وكيف أن هذا الإنسان خلق متكامل الصورة لا على سبيل الانقلاب التطوري الذي انحدر فيه من سلالات حيوانية دنيا حتى وصل إلى صورته الراهنة كما صور ذلك دعاة الداروينية، مصداقا لقوله تعالى((لقد خلقنا الإنسان في أحسن تقويم))[1]

وبناء على هذا فالنظرية الأخلاقية الإسلامية تسعى إلى إضفاء طابع ديني على العلوم بتناول غاياتها في المقام الأول، والأهداف التي يجب أن تناط بالبحث العلمي ثانيا،و هذا من شانه أن يسخر هذه العلوم لازدهار الإنسـان و صيانة الخـلق ،لا تدميره وتغييره. فالمشكلة هنا تتصل بربط العلم الوضعي في اكتشاف الوسائل بالحكمة الإلهية ،التي هي البحث عن الغايات، وارتفاع الغايات الدنيا إلى الغايات الأسمى، بحيث تفضي في النهاية إلى الغاية المطلقة وهي معرفة رب الأكوان وعبادته ،لا إنكاره والسعي إلى التغيير في خلقه . و لذلك تكون الأخلاق الإسلامية أعمق من سابقاتها، وتكون أكثر حركية من سابقاتها، لأن الحركية موجودة في الأديان السابقة، لكنها زادت مع الدين الإسلامي، والسمو الموجود في القيم السابقة زاد أيضا مع الدين الإسلامي بموجب خاتميته ، و بموجب تكميله لمكارم الأخلاق. فالإسلام هو دين البشرية جمعاء، فنستطيع أن نخدم ونسهم في الحضارة الكونية من هذه الزاوية، بمعنى أن القيم التي يحتضنها الإسلام كونية، يقبل بها البشر جميعا لو تقدم وتعرض إلى الآخرين بالطرق التي يعرضون بها قيمهم، و بهذا تصبح المرجعية الدينية وما ينتج عنها من تصورات وقيم وسلوك نمطا من المعرفة التي ينفتح وفق مقتضاها عالم الحركة والفعل المرسخين للذات الإنسانية على

[1]. سورة التين، الآية 04.

عالم التأمل الفاتح لباب العبادة، ومع انفتاح باب العبودية للذات الإلهية ينغلق باب عبودية البشر للبشر، ومنه يعزف الإنسان عن التصرف في الكون مثل تصرف صاحب الكون فيه. فيشتغل بفلسفة تعميرية لا تروم غزوالفضاء استبعاد الآخرين، بقدر ما تطلب تعميرا للكون تحصل معه المتعة والاستقرار، وينتفي معه الصراع بين الإنسان والطبيعة.[(1)]

ثالثا: الحداثة الغربية ومشروع الهيمنة

تعتبر النماذج المعرفية الغربية هي المظهر الأبرز والمؤطر للحضارة الحديثة والمعاصرة كمكاسب في مختلف مجالات الحياة، والتي تفتك منا اعترافا بقيمتها التاريخية الكبرى، لكن هذا الاعتراف في نظرنا يعتبر الخطوة الأساسية خلال التفكير النقدي طلبا لتجاوز هذا المشروع، كتصور من بين التصورات الرافضة اليوم للحضارة الغربية ومشروعها التاريخي في المعرفة والتقنية، وفي تصورها للإنسان والمجتمع والقيم.

وكل مهتم بتاريخ الفكر والسياسة والأخلاق في الغرب لا يجد أية صعوبة في تبيين ملامح وسمات التركيب المتناقض للمشروع الحضاري الغربي، والتي تعكس في مجملها نزوعا جامحا نحو القهر والهيمنة، فالحضارة الغربية صنعت لنفسها ما مكنها من ممارسة الأدوار المتناقضة، إلا أن مكر التاريخ كشف وبجلاء عن مختلف أشكال العنف الظاهرة والخفية، التي مارس بها الغرب، ومازال يمارس أصناف طغيانه في كل أنحاء العالم، ووسط كثير من الشعوب، ويمكن تحديد معالم رغبة الغرب في الهيمنة فيما يلي:

1/ الفكر الغربي ودعوى كونية الفلسفة

يؤكد مؤرخو الفكرالأوربي الحديث على أن هوية الغرب الحديث دشنت بالكشوفات الجغرافية الكبرى، بعبور كولومبس المحيط الأطلسي، واكتشاف العالم الجديد تحت غطاء تبشيري باسم المسيحية. ومنذ تلك اللحظة كشفت أوربا عن وجهها الحديث لتأسيس هويتها الكونية باعتبارها رمزا للحركية والحياة وباقي شعوب العالم رمزا للخمول والسكون، والتي يجب اختراق سكونيتها لتبعث فيها الحياة والتغيير ((لقد تم الإجهاز على المقومات الخاصة بتلك الشعوب والجماعات البشرية، وألحقت بنموذج أوربي أصبح يغذي تلك المناطق بالحياة ، لأنه امتد بنفوذه إلى أعماقها وسيطر على المفاصل الرئيسية فيها، كأن

---

[1]. حاجي خالد، من مضايق الحداثة إلى فضاء الإبداع الإسلامي والعربي ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء، المغرب، ط 1، 2005 ،ص 125.

كل شيء يرتبط بأوربا التي أصبحت مركز العالم، و العالم غير الأوربي يحيا بها.))[1].و بهذا تصبح أوربا مكونا معرفيا؛يرمز إلى الإشعاع والتنوير العقلي، ومثالا للرقي والتحضر الفكري والعملي، والمجتمع الذي يريد أن يبلغ ما بلغه الغرب ليس أمامه سوى الأخذ بالأسباب ذاتها التي أخذ بها الغربيون.

هذه أولى ملامح كونية الفكر الغربي التي يسعى الغرب إشاعتها بين جميع الفئات البشرية، ومختلف أنحاء المعمورة بشتى الطرق والوسائل، ولعل أولى تباشير كونية الفكر الغربي تجلت في القول بكونية الفلسفة ، فهذا ديكارت يرى بأن البناء العلمي الذي تشيده أوربا من أجل العالم كافة، ومتعة التفلسف لها أهميتها الكبيرة لأن الفلسفة((هي وحدها التي تميزنا عن الأقوام المتوحشين الهمجيين.)).[2]

هذه الدعوة وما تعكسه من نرجسية مغالية، وتمركز مفرط حول الذات من شأنها أن تطمس و تقبر كل العناصر التي تتعارض معها وفي سياق نقده للحداثة الغربية عمل طه عبد الرحمان على الكشف عن التناقضات الكامنة في طاب الفكر الغربي المتمركز حول ذاته ، وإبطال دعوى كونية الفلسفة بقول:((لئن سلمنا بعموم الاعتقاد بين جمهور المتفلسفة بكونية الفلسفة سواء في صورتها الكيانية– أي أن الفلسفة كلية- أو في صورتها السياسة- أي أن الفلسفة عالمية- فلا نسلم بصحة هذا الاعتقاد على رسوخه في النفوس... ولنشتغل بإبطال دعوى كونية الفلسفة و إثبات صبغتها القومية.))[3] فسواد الاعتقاد بأن الفلسفة كونية في قضاياها ومسالكها تعم الإنسانية، أو في مدلولها العالمي ضد المحلي هو في الأصل ذو صبغة جغرافية وسياسية. ويورد طه عبد الرحمان جملة من الاعتراضات العامة على دعوى كونية الفلسفة وهي أربع:

- ارتباط الفلسفة بالسياق التاريخي الاجتماعي أي مادامت هناك فروق اجتماعية بين الأمم لا بد أن تحمل الفلسفة الواحدة خصوصياتها التاريخية والاجتماعية يقول((إذن لابد

[1]. عبد الله إبراهيم، المركزية الغربية- إشكالية التكون والتمركز حول الذات- مرجع سابق، ص.17

2. المرجع السابق نفسه، ص.17

[3]. طه عبد الرحمان ، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء ،المغرب،ط 1 ، 2002، ص 52.

أن تحمل فلسفة الأمة الواحدة الخصوصية التاريخية والإجتماعية لهذه الأمة، كما تحمل فلسفة الفرد الواحد خصوصية ظرفه التاريخي ووضعه الإجتماعي.)).[1]

- ارتباط الفلسفة بالسياق اللغوي،مبرره أن لكل أمة لسانها الذي وضع به قولها الفلسفي، وبالتالي اختلاف المضامين الفلسفية. وما دام الأدب هو الدائرة الأولى التي تحتضن مطالع الفكر الفلسفي، جاز أن تنعكس الأساليب البلاغية والصور البيانية على المحتويات الفلسفية. يقول طه عبد الرحمان: ((إذن يلزم أن يكون لكل لسان أمة فلسفته التي تناسب مقتضياتها البنيوية والدلالية والبيانية.)) [2]. وبهذا فأنه لا مبرر لدعوى اللغة الجامعة التي تلغي الإختلافات اللسانية، وضرورة استبدالها بالخصوصية اللسانية التي تنكر وجود كليات بنيوية أو بنيات مشتركة في الوصف. [3]

- الإختلاف الفكري بين الفلاسفة، فلا خلاف في أن الإختلاف طبيعة إنسانية فرديا كان أم جماعيا، فداخل الأمة الواحدة يختلف الفلاسفة في أفكارهم و قناعاتهم، وتتباين مذاهبهم وإيديولوجياتهم، وإذا كان الأمر على هاته الحال بين الأفراد فكيف يكون بين الأمم والأقوام؟ لاشك أن الإختلاف يكون أشد والأمثلة على ذلك كثيرة كالأفلاطونية والأرسطية في الفلسفة اليونانية، والبرغسونية والوجودية في الفلسفة الفرنسية، والغزالية والرشدية في الفلسفة العربية الإسلامية. يقول: ((كلما يجوز أن نتكلم على اختصاص الفرد الواحد من أفراد الأمة بفلسفة ما، فكذلك يجوز أن نتكلم على اختصاص الأمة الواحدة من أمم العالم بفلسفة ما.)) [4] .

وبهذا يرى طه عبد الرحمان أنه لا مبرر لدعوى اللغة الجامعة التي تنفي الإختلافات اللسانية،وضرورة استبدلها بالخصوصية اللسانية التي تنكر وجود كليات بنيوية أو بنيات كلية أو مشتركة في الوصف.

-التصنيف القومي للفلسفة: لا يخفى على ناظر في دعوى كونية الفلسفة ذلك التقسيم الذي أخضعت له الفلسفة من قبل مؤرخيها والذي اتسم بالطابع القومي، إذ صنفوها على

---

1. المصدر السابق ، ص53

2. المصدر نفسه، ص54.

3. طه عبد الرحمان، فقه الفلسفة -1- الفلسفة والترجمة – المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 1995. ص71.

4. طه عبد الرحمان ، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي ،مصدرسابق، ص 54.

اعتبارات عرقية قومية كالفلسفة الفرنسية والفلسفة الألمانية والفلسفة الانجليزية، وفي الوقت نفسه يصفونها بأوصاف إجرائية محددة فيقولون : المثالية الألمانية و العقلانية الفرنسية و التجريبية الانجليزية يقول:((إن الفلاسفة أنفسهم يلجؤون إلى هذا التقسيم ذي الصبغة القومية مؤثرين نسبة أفكارهم إلى أقوالهم بدل إرسالها من غير نسبة، ولا يبعد أن يكون هؤلاء المؤرخون قد قلدوهم في هذا المسلك التصنيفي.)).[1]

كما يقدم طه عبد الرحمان جملة من الاعتراضات على دعوى الكونية السياسية للفلسفة فمنذ عصر الأنوار مرورا ببعثات التبشير وصولا إلى حملات الاستعمار أخذت أوربا تدعو إلى الكونية، وفلاسفتها ينظرون للكونية الفلسفية، غير أن هذا التنظير حسب الرؤية الطاهائية مردود بالاعتراضات التالية:

-رد الفلسفة إلى الفلسفة الأوربية فهذا الادعاء بأوربية الفلسفة لا طائل منه كونهم حصروا فعل الفلسفة الخالصة في الجنس الأوربي لا غير، وهذا مظهرمن مظاهرالمركزية الغربية حول ذاتها كما سبقت الإشارة إليه،وموقف هيدغر واضح لا غبار عليه إذ يقول:((بأن عبارة " فلسفة غربية أوربية " التي تتردد على الألسن هي الحقيقة تحصيل حاصل.)) [2].

وهذا هيغل يرى في الفلسفة الحديثة قصدا منه الفلسفة الأوربية "بأنها الفلسفة الأكثر عمقا وثراء والأكثر تصورا" حيث يقول:((فآخر فلسفة وأحدثها، لابد من ثم أن تحوي في داخلها مبادئ كل الفلسفات السابقة ، ومن ثم فهي أعلى هذه الفلسفات.)).[3]

-رد الفلسفة الأوربية إلى الفلسفة الألمانية فكما كان حظ ألمانيا من النهضة الفكرية والفلسفة الحديثة كبيرا جعل فلاسفتها ينزعون الأصالة الفلسفية على جيرانهم، فيكفي ألمانيا فخرا وشرفا بأصالتها الفلسفية بأنها مهد الإصلاح الديني بزعامة مارتن لوثر وهذا ما زاد في ضيق الكونية السياسية للفلسفة، وأن الممارسة العلمية للفلسفة باتت تتمثل في الممارسة الفلسفة الألمانية.

-تهويد الفلسفة الألمانية، وتم بأشكال مختلفة، منها تأثر فلاسفة الألمان بفلاسفة اليهود، كتأثر ليبنتز بابن ميمون ، وإعجاب الألمان واليهود على السواء بترجمة لوثر للتوراة إلى

---

[1]. المصدر السابق ، ص 54.

[2]. المصدر نفسه، ص 59.

[3]. محمد الشيخ، فلسفة الحداثة في فكر هيغل، مرجع سابق، 487.

الألمانية ، ويقدم طه عبد الرحمان لهذا التهويد للفلسفة كانط كنموذج الذي اجتمعت فيه كل أشكال التهويد إذ يتحدث كانط في كتابه " نقد ملكة الحكم" عن نموذجية التجربة اليهودية في صلتها بالقانون الأخلاقي وإدراكها لسموه، والتوجه الأخلاقي المجرد.وكأن الفلسفة اليهودية قامت بدور الوسيط بين الفلسفة اليونانية والفلسفة الألمانية، وتوطيد ركائز العقلانية المجردة التي تجمعهما. ضف إلى ذلك تسيس الفلسفة الألمانية المتهودة عن طريق استغلال اليهود لغرض الحرية والحقوق إبان الثورة الفرنسية، ونفوذهم إلى دواليب الاقتصاد والتجارة، والشروع في إنشاء قومية تخصهم؛ مستندين بما جاء في التوراة لدعم فكرتهم وترسيخها في النفوس نحو الهيمنة على الإنتاج الفكري، خصوصا بعد اتساع رقعة دعايتهم وانتقالها إلى أمريكا. زد على ذلك تمهيد فلاسفة اليهود لهذا العمل ،خصوصا بعد تتويج هذه القومية اليهودية واتخاذها شكلا علمانيا مع الصهيونية. ويورد طه عبد الرحمان جملة من الأسماء لفلاسفة محدثين من أصل يهودي أو لهم صلة بالمصاهرة معهم، أو أظهر أحدهم عطفا عليهم أو ولاء لهم على سبيل المثال: فرويد، برغسون، شيلر، فروم، ليفي ستراويس، أدورنو، ماركيوز، تشوميسكي، دريدا...[(1)]

وأقل ما يمكن أن توصف به العقلانية الغربية في دعوتها بكونية الفلسفة بأنها أمة قد تصاب فكرها -على حد وصف طه عبد الرحمان- كونها تقبل أن تلقي بفكرها إلى غيرها من الأمم الأخرى، ولكنها لا تقبل أن تتلقى أفكارغيرها فأصيبت بوقاحة الاستعلاء، فهي بذلك أمة مستبدة تنفي صفة الاختلاف الفكري مع غيرها، وسقطت بذلك في وقاحة الإنكار وهذه هي صفات الفكر الأحدي يقول: ((وعلى هذا فإن الخاصية الجامعة للفكر الأحدي هي أن لا اعتبار معه لفكر مخالف في الفضاء العام.)).[(2)] و الحديث عن الاعتقاد الغربي بكونية الفلسفة يقودنا إلى الحديث عن اعتقاد آخر لا يقل خطورة عن سابقه ،وهو أيضا مظهر من المظـاهر المخـتلفة لمحاولات الهيمنة الغربية و هو دعوى النقاء العرقي الذي يكرس واقعا عنصريا؛ قوامه خرافة التفاوت الطبيعي بين الأجناس وفق نظرية التطور والتي تتأسس على مبدأ الاصطفاء الطبيعي والبقاء للأصلح فانتشرت هذه الفكرة

---

[1]. المصدر السابق ، ص 63

[2]. طه عبد الرحمان ، الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري ، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء ، المغرب، ط1، 2005 ، ص 185.

وصارت مبدأ عاما يفسر به التطور والتقدم في جميع الميادين، وهكذا تحول مبدأ البقاء للأصلح الى مبدأ البقاء للأقوى؛ الذي يقدم تبريرا إيديولوجيا سافرا للهيمنة والاستغلال. فالشعوب ذات الأعراق الممتازة والنقية إذا حافظت على هذه الصفة، ولم تختلط بشعوب أخرى وتتغير دماءها، فهي بذلك حافظت على مقومات التقدم والازدهار والاستمرار في الرقي إلى أعلى وبلوغ الريادة. ((وهكذا ظهرت نظرية السلالات البشرية التي وزعت الجنس البشري إلى ثلاثة أعراق، الأبيض والأصفر والأسود، وحددت لكل منها صفات وطبائع خاصة به، فجعلت العرق الأبيض أرفعها وأنقاها وأقدرها على الخلق والإبداع وإنتاج الحضارة، وجعلت في مقدمته العرق الآري الذي يشمل اليونان والرومان في الماضي، والتوتونيين في العصر الحديث؛ وهم عروق أوروبا الشمالي التي انحدرت منها شعوب القارة الأوروبية وأمريكا الحديثة.)).[1]

أما الشرق بالتعريف الغربي، فهو في جملته غير آري حيث فقد نقاوته، لأنه اختلطت شعوبه مع شعوب آسيوية أخرى، ومنه فعبء الحضارة يحمل لوائه الرجل الأبيض كما يقول المسيري:((وفي هذا الإطار ولدت عنصرية التفاوت، وأفكار الشعب العضوي وعبء الرجل الأبيض، والمجال الحيوي، وهي أفكار تسبغ القداسة على الإنسان الغربي وعلى تاريخه وحضارته، وتنزع على الإنسان غير الأبيض وعلى تاريخه بل وتغيبها، إذ يختفي هذا الإنسان كإنسان وينتهي تاريخه؛ فهو مجرد تاريخ مختلف، وانحراف عن النقطة التي يتجه نحوها التاريخ العالمي.)).[2]

وتبعا لهذا تصبح أوروبا الغربية هي مركز العالم؛ وكل ما حولها يدور في فلكها كونها تحمل أسباب التفوق والحضارة بالطبيعة، والتي لا يمكن لأحد أن يعارض قانونها. فالتفاوت بين الأجناس موافق لنظام البيئة، وأن العروق الدنيا غير مؤهلة للحضارة، وإنما خلقت لتخدم بوصفها عبيدا و كحيوانات جرللعروق العليا((فالأوربيون هم شعوب الأرض الأكثر تهذبا، و الأكثر تمدنا والأحسن في الفضائل العسكرية والمدنية، إنهم أكثر بسالة، وأكثر فطنة وأكثر كرما، وأكثر نعومة، وأكثر اجتماعية، و أكثر إنسانية.)).[3]

---

[1]. محمد سبيلا وعبد السلام بن عبد العالي، الحداثة وانتقاداتها ، مرجع سابق، ص 57.

[2]. عبد الوهاب المسيري ،فتحي التريكي، الحداثة وما بعد الحداثة ، مرجع سابق ، ص 168 .

[3]. عبد الله ابراهيم ، المركزية الغربية، إشكالية التكون والتمركز حول الذات ، مرجع سابق ، ص 18.

فالتمركز الغربي الأوربي ينطوي في جوهره على وعي عنصري اتجاه الجنس الملون، مقتنعا بأسطورة قوته، ومختلف الممارسات الفكرية والعملية التحقيرية التي يمارسها الغرب إزاء الآخرين؛ إنما هي نابعة من النرجسية الغربية، ومنه رغبته في إرضاء الميولات العدائية الكامنة في نفسه والسعي إلى الهيمنة ((ينتج عن التمركز الغربي أن تكون العلاقة أحادية إقصائية بين الآخر والأنا، علاقة استعلاء تشعر الآخر بالسمو الجنسي وفرادته ذ، وتكسبه ثقة في النفس ، وبالتالي إمعانا في امتهان غير الأوربي، وهي علاقة تخول للغرب أن يمارس إيديولوجية استعبادية تخضع الآخر للممارسات الإرهابية بدعوى تطهيره مما علق به من دونية)) [1]

و لقد أسهم هيغل أكثر مما فعل أي فيلسوف غربي حديث في تعميق صورة التمركز الغربي القائم على أساس التفاوت بين الغرب الأسمى والأرفع عقليا و ثقافيا ودينيا وعرقيا والعالم الآخر الأدنى والأحط في كل ذلك ، فصاغ بذلك غربا يتربع على هرم البشرية ويدفع باتجاه تثبيتها في وضع يمكنه إلى الأبد أن يظل في القمة عندما أكد أن العالم محكوم بتطور مستمر يفضي إلى نهاية حتمية، والنهاية غربية. أما العالم غير الغربي وبخاصة إفريقيا وآسيا فهي كيانات ثابتة وجامدة، بل هي خارج حركة التاريخ وسيرورة الحضارة يقول:((إن ما نفهمه من اسم إفريقيا هي الروح غير المتطورة التي لا تاريخ لها، ولا تطور أو نمو والتي لا تزال منغلقة في حالة الطبيعة المحض، والتي كان يجب أن تعرض هنا بوصفها واقعا على عتبة تاريخ العالم فحسب)) ويقول أيضا:((إن تاريخ العـالم يتجه من الشرق إلى الغرب لأن أروبا هي نهاية التاريـخ على نحو مطلق ، كما أن آسيا هي بدايته)).[2]

فنظرية الطبائع هذه عنصرية وبموجبها شرع الغرب لنفسه شتى صنوف الاستغلال والاحتلال والإبادة ، وتاريخه الحديث والمعاصر مضرج بالدماء والآلام .فلوأحصينا مظاهر الاحتقار والدمار الذي سببه في عصرنا، لوجدناها أكثر وحشية وأشد همجية من أي مجتمع في التاريخ. فكيف يصح القول أمام هذه الوحشية والهمجية لأن يكون فكر الغرب كونيا وحضارته عالمية، وهو نموذج التقدم والازدهار الذي يجب أن يعم البشرية جمعاء زمانا ومكانا؟

---

1. الزهرة بلحاج،الغرب في فكر هشام شرابي، دار الفارابي،بيروت، لبنان،ط1، 2004، ص 130.

2. محمد الشيخ، فلسفة الحداثة في فكر هيغل، مرجع سابق ص،ص 449،448 .

2/ الفكر الغربي الحديث ودعوى كونية الثقافة

لقد رمى الغرب الأوربي بكل ثقله التاريخي ،من أجل فرض واقع الهيمنة وضمان التفوق على امتداد التاريخ القادم، بحيث يبقى الغرب وإلى الأبد هو المركز وغيره الأطراف، والشاهد على هذا هو الواقع المفروض عبر تغلغل الحضارة الغربية في العالم على مستوى أكثر عمقا، يعني مستوى القيم الحضارية والثقافية بغية فرض شروط ثقافية وحضارية ذات صبغة عالمية،وهي امتداد لدعوى كونية الفلسفة فظهر مفهوم الكونية الثقافية .هذا المولود الذي تكون وتغذى في رحم الثقافة الغربية القائمة على أساس نظرية التفوق الحضاري والثقافي، كثر الحديث عنه في السنوات العشر الأخيرة من القرن العشرين في الأوساط الفكرية والإعلامية والنخب الأكاديمية،والتيارات الفكرية والسياسية، وهذا لأخطاره وأبعاده.

فاستمرارية وتيرة السيطرة والهيمنة لدى الغرب، ولدت الحاجة إلى مجتمع ديمقراطي ليبرالي يسمح بالتعبئة العامة من خلال علاقة مباشرة بين الدولة والأفراد، وفي ظل المنافسة بين الأحزاب السياسي على السلطة، ففي ظل الديمقراطية نمت قدرة الفرد على الاختيار و الحرية التي تتجاوز كل الثوابت بما فيها النصوص الدينية، وهنا ظهرت العلمانية التي تتأسس على الفصل الكامل بين الدين والنظام المدني، وهذا الفصل مؤسس على فكرة أن المجتمع كلما تطور قل احتياجه للدين فالخطورة إذن كل الخطورة تكمن في الجانب الثقافي وما يتهدد المجتمعات في مقوماتها الثقافية التي هي سر وجودها وجوهر كينونتها وبقائها.فالثقافة تعبير عن مرحلة تاريخية بعينها تتشكل في إطار الوعي التاريخي لأمة ما،وبذلك فإن سيطرة ثقافة ما سيحولها إلى ثقافة مركزية بينما تصبح الثقافات الأخرى في الأطراف.يقول المسيري:((إن الثقافة الغربية تريد من العالم أجمع أن يعتمد المعايير المادية النفعية الغربية كأساس لتطوره،وكقيمة اجتماعية وأخلاقية وبهذا فإن ما تبقى يجب أن يسقط،وما تبقى ها هنا ليست خصوصية قومية بل مفهوم الخصوصية نفسه،وليس تاريخا بعينه،بل فكرة التاريخ،وليس هوية بعينها وإنما كل الهويات،وليس منظومة قيمية، بل فكرة القيمة،وليس نوعا بشريا،وإنما فكرة الإنسان المطلق نفسه.)).[1]

---

[1].عبد الوهاب المسيري،صراع حضارات أم حوار ثقافات،منشورات منظمة تضامن الشعوب الإفريقية والأسيوية، القاهرة، مصر،1997 ،ص100.

فبهذا التفكيك الثقافي المحكم الذي يمارسه الغرب باسم الحداثة يكون قد قطع أشواطا في مهمة تدمير الكيانات الحضارية والثقافية، وتعميم النموذج الغربي بحيث وجدت بعض الشعوب نفسها أمام حقيقة مرة هي أنها لم تعد على تقليد النموذج الثقافي الغربي الوافد، وفي الوقت ذاته لم تعد قادرة على استعادة الأواصر والأبنية الموروثة التي تشكل عماد أصالتها، فهي بذلك تعيش في غربة عن ذاتها وعن محيطها.

فكوننة الثقافة هي تجاوز الحدود التي أقامتها الشعوب لتحمي كيانها، وما لها من خصائص تاريخية وقومية وسياسية ودينية، ولتحمي ثرواتها الطبيعية والبشرية وتراثها الفكري والثقافي؛ حتى تضمن لنفسها الاستمرار والقدرة على التنمية، ومن ثم الحصول على دور مؤثر في المجتمع الدولي. فكونية الثقافة تقوم تشييد الثقافة الرأسمالية لتصبح الثقافة العليا، كما أنها ترسم حدودا أخرى مختلفة على الحدود الوطنية مستخدمة في ذلك شبكات الهيمنة العالمية على الاقتصاد والثقافة والأذواق يقل الجابري:((هذه الحدود هي حدود الفضاء السيبرينيتي* والذي هو بحق وطن جديد لا ينتمي لا إلى الجغرافيا ولا إلى التاريخ، وطن بلاحدود وبدون ذاكرة، إنه وطن تبنيه شبكات الاتصال والمعلوماتية الالكترونية.))[(1)]

فالكونية الثقافية نظام يعمل على القفز على الدولة والأمة و الوطن و يجعلها كيانات من دون هوية ولا انتماء لها . والنتيجة تفتيت هذه الكيانات و تشتيتها يقول مصطفى محمود ((كونية الثقافة مصطلح بدأ ينتهي بتفريغ الوطن من وطنيته والقوميته انتمائه الديني والاجتماعي والسياسي، بحيث لا يبقى منه إلا خادم للقوى الكبرى)).[(2)]

ولقد غذت نزعة التفكيك هذه التي استبدت بالغرب عموما، أمريكا خصوصا في تمزيق الأنسجة الثقافية؛ التي تشكل لحمة الأمة بغية احتوائها من قبل العديد من النظريات، وعلى رأسها نظرية فرنسيس فوكوياما الأمريكي الذي بشر بـ" نهاية التاريخ"، وما يحمله من

---

* . الفضاء السيبرنيتي Cyberspace نسبة إلى السيبرنيتيك وهو العلم الذي يدرس طرق سيلان المعلومات و مراقبتها عند الكائنات الحية داخل الأجهزة الآلية، والمنظمات الاجتماعية والاقتصادية.

1 . محمد عابد الجابري، قضايا الفكر المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت،لبنان، ط1 ، 1997 ص ،ص148،147.

2 . احمد مصطفى عمر، إعلام العولمة وتأثيره في المستهلك، مجلة الإسلام وطن ،عدد 132،القاهرة، مصر،سبتمبر، 1998 ، ص 12 .

ملامح لفلسفة الغد في إعادة ترتيب القوى العالمية على ضوء الواقع العالمي، إذ يرى أن الولايات المتحدة الأمريكية مدعوة إلى استبدال البندقية من الكتف اليسرى إلى الكتف اليمنى، وأن تظل على أهبة الاستعداد -من موقع قيادتها للعالم- لمواجهة الصراعات الحضارية المحتملة. وحجة فوكوياما في ذلك أنه إذا كانت الليبرالية بقيادة أمريكا قد تخلصت من عدوها التقليدي ممثلا في الشيوعية، فإن الخطر كل الخطر أن تخلد أمريكا وحلفاؤها إلى نوع من الاسترخاء الذي يولد الفراغ، ومن ثم فإن هذا الفراغ ينبغي ملأه ببديل للعدو الشيوعي الزائل إذا ما أريد للتاريخ أن يظل مملوء، لأن التاريخ كالطبيعة يموت بالفراغ.

و أيضا نظرية " صدام الحضارات" لـ: صمويل هينتنجتون الأمريكي، الذي بدوره أكد على أن غياب العدو الشيوعي لا يعني زوال التهديد بالنسبة لأمريكا، بل يجب عليها أن تحتفظ بزعامة العالم وهذا بالتأهب الدائم، ولن تكون نهاية للتاريخ لأن الصدام آت و سيكون صدام حضارات يقول:((مصدر الصراع المسيطر سيكون حضاريا، كما أن الدول القومية ستظل هي اللاعب الأقوى على مسرح الشؤون الدولية، إلا أن الصراعات الدولية ستنشب بين الدول، وبين مجموعة من الحضارات المختلفة و ستكون حدود التوتر الفاصلة بين تلك الحضارات هي خطوط المعارك الكبرى في المستقبل)).[1]

لكن لم تقرع أجراس الصدام في أمريكا؟ هل ستصارع مجهولا؟. إن هينتنجتون يتكهن بأن الصراع المستقبلي سيكون ثقافيا على فتراض أن الحضارة العربية الإسلامية هي وحدها القادرة على الوقوف في وجه الغرب لما تملكه من مجددات بمختلف أبعادها الحضارية والدينية واللغوية والتاريخية تحت واجهة كبرى هي واجهة الإسلام ((فسائر الحضارات اليابانية الهندية والأرثودكسية والأمريكية اللاتينية يسهل التفاهم والتقارب معها إلا حضارتين اثنتين هما الحضارة الإسلامية والحضارة الكونفوشيوسية ، فهما حضارتان ناشرتان، فإذا تفاهمتا أو تقاربتا أو اتفقتا. -و هو أمر محتمل بل مرجح- . كونتا خطرا على الغرب ليس بالهين.)) [2].

---

[1].نقلا عن محمد عابد الجابري، قضايا في الفكر المعاصر ، مرجع سابق، ص 94 .

[2]. يوسف القرضاوي، المسلمون والعولمة، دار التنوير والنشر الإسلامية، بور سعيد، مصر ، 2000 ، ص 115.

وما دام أن الحضارة الإسلامية بعقيدتها و نظام أخلاقها و ثقافتها هي النقيض المباشر لفلسفة الكونية الثقافية و أنظمتها وقيمها الهابطة، كان تركيز التفكيك قويا والاجتياح شاملا وذلك بستخدام مختلف الوسائل المريبة ،والطرق الماكرة في سبيل تمزيق كيان الأمة الإسلامية والطغيان على قيمتها السامية، بالعمل على شيوع القيم المتدنية والتي تصاحب عموما الغزو الفكري والثقافي، فسلطت عليها صنوفا شتى من التغريب والتخريب الذي طال جميع مفاصل حياة المسلم يقول طه عبد الرحمان: ((يتجلى هذا التخريب في مختلف أعمال الإنسان الكوني في طوريه الأروبي والأمريكي الرامية الى مسخ قيم الثقافة الإسلامية بكل الوسائل المتاحة لديه، نذكر من هذه الأعمال التخريبية : التشكيك في الثوابت العقدية للدين الإسلامي، والتطاول على مقدساته بدعوى تحري النزاهة والموضوعية، وكذا الطعن في الحقائق التاريخية التي تعلقت بالحضارة الإسلامية بدعوى التزام مقتضيات النقد العلمي.))[1].

فمنظروا الكونية الثقافية اقتنعوا بأن الحلقة المفقودة في سلسلة الهيمنة هي الأمة الإسلامية، وهم اليوم في سعي حثيث من أجل تدجينها ، وضمها إلى السرب الذي يسير في فلكها، وبالتالي محاولة فرض رؤية خاصة ومعايير ثقافية وبقيم مخصوصة يخضع لها الجميع وهي التي عبر عنها طه عبد الرحمان باسم التنميط الثقافي.[2]

وبعد كوننة الثقافة جاءت مرحلة كوننة الدين، والتي تجلت في حملات التبشير التي تقودها اليوم مختلف الكنائس ومجامع النصرانية؛ من أجل بعث المسيحية من جديد وتنصير العالم شرقه وغربه، بما فيه العالم الإسلامي. يقول القرضاوي: ((أن أحدث الإحصائيات الصادرة عن الكنيسة تفيد بأن لديها أربعة ملايين وسبعمائة وخمسون ألف مبشر ومبشرة. كما تملك القيادة القادرة على التوجيه والتخطيط والتنظيم والأمر والإلزام)). [3] ومنه نقل الثقافة الغربية بكل دلالاتها الدينية إلى باقي المجتمعات وخصوصا الإسلامية منها.

و لا نغفل هنا ذلك القصف الذي يتعرض إليه عقل المرأة المسلمة من أجل التخلي عن الدور الريادي الذي تحتله في الأسرة المسلمة، والدليل على ذلك المؤتمرات النسائية التي يقصد بها هدم المجتمعات ولا سيما الإسلامية منها عن طرق اختراق وعي المرأة

---

1. طه عبد الرحمان، الحق الاسلامي في الاختلاف الفكري، مصدر سابق، ص 83

2. المصدر نفسه، ص 84.

3. يوسف القرضاوي، المسلمون والعولمة، مرجع سابق ،ص78.

وإفسادها والمتاجرة بها واستغلالها في الإثارة والإشباع الجنسي وإشاعة الفاحشة في المجتمع وتعميم فكرة تحديد النسل وتعقيم النساء وإباحة الإجهاض. فهذه رئيسة جمعية الأمهات الصغيرات في أمريكا تحذر المسلمين في مؤتمر القاهرة من خطورة ما لحق المجتمع الغربي؛والأمريكي خصوصا تقول:((لقد دمروا المجتمع الأمريكي وجاؤوا الآن بأفكارهم للمجتمعات الإسلامية حتى يدمروها: ويدمروا المرأة المسلمة ودورها فيها.))[1]

فالنموذج الأسري الحداثي الغربي- بتعبير طه عبد الرحمان- إنما هو مظهر من مظاهر الانفصال البين بينه وبين الأخلاق التقليدية ؛التي كانت تدخل في الأسرة الغربية إذ أصبح الزواج عقدا مدنيا بعدما كان دينيا كنسيا، وإباحة الطلاق بعدما كان الزواج صلة أبدية لا تنتهي إلا بموت أحد الطرفين، وأصبح الحب بين الطرفين قائما بذاته بعدما كان روحيا قوامه حب الإله.[2]

من مظاهر التخريب أيضا التي يكرسها الغرب في علاقته بالمسلمين، تشويه سورة الإسلام والتخويف منه، وأنتج مفهوم الإرهاب وأصبح وكأنه صناعة إسلامية وأن القرآن الكريم هو أصل الإرهاب بما أنه يتضمن آيات القتل والحروب يقول طه عبد الرحمان:((من مظاهر هذا التخريب التخويف من الإسلام بشتى الصور فهو "دين إرهاب" "دين تطرف" "دين كراهية للغرب"، وانه أضحى خطرا على الدول الغربية يهدد مصالحها في كل بقاع العالم، كما كان الخطر الشيوعي البائد يهددها.)).[3]

ما يمكن استخلاصه مما سبق عرضه أن أيديولوجية الكونية؛ مهما كانت وألوانها وخلفياتها ومجالات حراكها إنما في النهاية تصب لصالح الأقوياء ضد الضعفاء، فهي بذلك شكل من أشكال الاستعمار القديم بشكل جديد، كونها تكرس الهيمنة والسيطرة بأقصى درجاتها، وبشتى الطرق والوسائل وكلها تصب في صالح اليهود الذين وضعوا مخططات للسيطرة على العالم، وهذا ما يؤكده كتاب "بروتوكولات حكماء صهيون" وكل الرؤى الناقدة للكونية ،والمحذرة من أخطارها تؤكد على أنها تغيير في إستراتيجية الهيمنة وإحياء للنزعة الاستعمارية.((عاد الاستعمار الاقتصادي والسياسي والثقافي

---

[1]. أحمد منصور، سقوط الحضارة الغربية- رؤية من الداخل – دار القلم دمشق،سوريا، ط1، 1998 ،ص 102.

[2]. طه عبد الرحمان، روح الحداثة، مصدر سابق، ص 102.

[3]. طه عبد الرحمان، الحق الاسلامي في الاختلاف الفكري، مصدر سابق، ص83.

والاجتماعي من جديد في صورة عولمة الاقتصاد والثقافة اللغات المنافسة، الربح، والعالم قرية واحدة، والتبعية السياسية، وتجاوز الدولة القومية، ونشر القيم الاستهلاكية، مع الجنس، العنف والجريمة المنظمة)).(1)

3/ العمل التعارفي كسبيل للتواصل الفلسفي والثقافي

لقد بات واضحا أن الغرب اكتسح ذاته بالقوة المادية وهو في سعي دؤوب وفق منطق هذا الاكتساح إلى اكتساح الحضارات الأخرى واحتوائها، فباسم العقل والعلم والتقدم والتقنية- وهي الأسس التي قامت عليها الحداثة الغربية- برزت نزعات فكرية تصب كلها في مجرى واحد هو تكريس فكرة تقدم الإنسان الأوربي، وجدارة أوربا بالهيمنة على العالم ، ونشر الحضارة في أرجائه.

وفي المقابل بات من الواضح أيضا أن التغريب باسم الكونية المتوحشة يحمل من الأخطار والآفات ما يحمله السحاب من مطر، والأكيد أن المسلمين –كما سبق عرضه- هم الأكثر عرضة لميول الهيمنة والاحتواء بجميع أشكالها. وبناء على هذا فالمسلمون مدعوون أكثر من أي وقت مضى من أجل الإستعداد لمواجهة تحديات الهيمنة وتغريب العالم وكوننته. يقول روجي غارودي: ((هذه الوحدة التي أسسها الحكام الأمريكان واللوبي الصهيوني "الآي باك" "AIPAC" وساسة دولة إسرائيل تقوم اليوم –أكثر من أي وقت مضى- على وحدة الهدف الذي هو محاربة الإسلام وآسيا الذين يعدان أهم عقبتين في وجه الهيمنة العالمية الأمريكية الصهيونية))(2).

والسؤال المطروح: كيف السبيل إلى تكسير طوق الهيمنة الغربية دون الوقوع في فخ التغريب؟. لقد دشنت أعمال الكثير من المفكرين العرب والمسلمين كمحاولات للإجابة على هذا السؤال وغيره وعلى رأسهم طه عبد الرحمان الذي أكد على أنه لا سبيل إلى الخروج من آفات التغريب إلا إذا تمكنت الأمة الإسلامية من الإجابة على أسئلة زمانها بناء على الخصائص الاختلافية يقول :((ولهذا استقر عزمنا على أن نستغني عن ذكر هذه التفاصيل بإبراز الروح الخاصة التي تميز الجواب الإسلامي، والتي تؤمن للأمة

---

1. محمد جلال العظم، حسن حنفي، ما العولمة؟ ، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، تونس ،1996 ص17.

2. سيار الجميل، العولمة والمستقبل- استراتيجيه تفكير- الأهلية للنشر والتوزيع، عمان،الأردن، 1998، ص 22.

المسلمة حق الاختلاف في فكرها عن الأمم الأخرى، ولو كانت أشد منها بأسا، كما تدفع عنها ذرائع الذين يرومون حرمانها من هذا الحق.))[1]. ويقول في موضع آخر: ((يحق لـكل قوم أن يتفلسفوا على مقتضى خصوصيتهم الثقـافية؛ مع الاعتراف لسواهم بذات الحق، بحيث يجب أن ينشأ بين الأقوام المختلفة تنوع فلسفي يوازي تنوعها الثقافي، وكل فلسفة تدعي لنفسها الانفراد بهذا الحق لا تكون إلا فلسفة مستبدة ؛أشبه بالعقيدة المتسلطة منها بالفكر المتحرر))[2]. فمنظروا الكونية الثقافية باسم الحداثة تغافلوا عن حقيقة تاريخية وطبيعية هي أن الاختلاف سنة كونية بين البشر أفرادا كانوا أم جماعات، بمقومات ثقافية متمايزة وضعية كانت أم سماوية، وفي الوقت نفسه مطالبين هذه الشعوب على اختلافها بالتضحية بموروثها الثقافي وتاريخها الحضاري كشرط من شروط البقاء في فضاء الكونية الغربية وفي زمنها. لكن هذه الخطط التي رسمها مهندسوا الهيمنة والاحتواء لاقت تحفظات وتساؤلات تشكك في صحة القول بتسليم الحضارات والثقافات للغرب بعالمية وكونية قيمه .

فلئن سلمت هذه الحضارات بتفوقه المادي وبقدرته على إحكام طوقه التقني والتكنولوجي حول الأرض، فإنها لا تسلم له بحقه المزعوم في الريادة ولا في إملاء القيم فكانت النتيجة الرفض والصد ، وعلى رأس هذه الحضارات العصية على الانصياع الحضارة الإسلامية؛ وهذا لاعتبارات عدة أهمها: عالمية الإسلام من حيث الهدف والغاية والوسيلة، وهذا ما أكده الخطاب القرآني . كما أن الحضارة الإسلامية قامت على القاسم المشترك بين حضارات العالم، فقبلت الآخر وتفاعلت معه أخذا وعطاء؛ بل أن حضارة الإسلام تعاملت مع الاختلاف بين البشر باعتباره سنة من سنن الكون. لذلك دعا الخطاب القرآني إلى اعتبار الاختلاف في الجنس والدين واللغة من عوامل التعارف بين البشر مصداقا لقوله عز وجل: ((يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا، إن أكرمكم عند ا أتقاكم إن ا عليم خبير))[3].

فالأمة الإسلامية في تواصلها مع غيرها، مبدؤها التعارف أي تواصلها من أجل المعروف، وتعاملها بالمعروف، بدليل ربطها التعارف بالكرامة والتقوى. فالعمل التعارفي

---

1. طه عبد الرحمان، الحق الاسلامي في الاختلاف الفكري ، مصدر سابق، ص.173.

2. طه عبد الرحمان، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، مصدر سابق، ص21.

3. سورة الحجرات، الآية 13.

يكون بين الأشخاص المختلفين كما يكون بين الأمم والشعوب المختلفة على قيم الخير والمحبة، يقول طه عبد الرحمان :((حقيقة التعارف هو أن التعاون على المعروف وترك التعاون على المنكر.))[1].

إن العمل التعارفي الذي يدعو إليه الخطاب القرآني يفضي حتما الى التخلق "الخلق" كونه صلة صريحة بين الذات والآخر أي كونه تصرف وفق القيم داخل الجماعة، ويقع الحكم عليه بالخير أو الشر بحسب آثاره على أفرادها، فالخلق إذن ذو طبيعة تعاملية وأفضل تعامل يترك فيه الإنسان هو التعامل في مجال المعروف "الدين المعاملة" . يقول طه عبد الرحمان:((إن العمل التعارفي –هو التعامل مختلف الأشخاص والأمم علة مقتضى المعروف- هو في الأصل في تخلق المسلم، فتخلق المسلم تخلق تعارفي بحق.))[2]. فالعمل التعارفي بهذا هو شكل من إشكال تخليق الحياة المشتركة بإعطائها صبغة إنسانية كونية لعلها بذلك قد تقلل من وطأة العنف والمكر والخبث، هذا العمل عبر عنه عبد الوهاب المسيري" بالـ تآنس" يقول:((فلسفة التآنس إذن هي إمكانية التفكير في الشروط الموضوعية والروحية للعيش معا في كنف السعادة، أساسه الأنس والمحبة ،وقد تظهر هذه الفلسفة في التصورات التي تحدد حول مفهوم الاتفاق كما نجده عند راولس أو التواصل كما نجده عند هابرماس ، والتآزر كما نجده عند رورتي، والتحافز كما نجده عند تايلور أو الضيافة عند دريدا، كل هذه المفاهيم هي تصورات تعالج وضعية الإنسان المزرية في عالم تسيطر عليه معقولية الهيمنة.))[3].

وإذا سلمنا بأن العمل التعارفي هو ذلك الفعل الذي لا يشترك فيه أشخاص مختلفون فحسب، بل تشترك فيه أمم مختلفة بكاملها، وكلما زادت قوة العمل وزاد عدد الأمم المشتركة زاد حضها من الأخلاق، وجب علينا التسليم بأنه لا يستقيم حال العمل التعارفي إلا إذا قام على مبدأ الحوار كأساس حضاري لدفع مفاسد الهيمنة، وسد منافذ الصراع الحضاري، وهو الذي اصطلح عليه باسم "حوار الحضارات". لكن ليس ذلك الحوار الذي يرفع كشعار غير بريء مفعم بالغموض و الالتباس ، والمرتبط بالمصالح ، والذي يشعر الغير بالدونية، وهو الحوار الذي يريد أن يفرضه الغرب اليوم على حد تعبير

---

[1]. طه عبد الرحمان، الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري، مصدر سابق، ص21.

[2]. المصدر نفسه، ص 22.

[3]. عبد الوهاب المسيري، فتحي التريكي، الحداثة وما بعد الحداثة ، مرجع سابق، ص266.

الجابري.وإنما الحوار البناء المسؤول العادل، الذي يشعر فيه الكل بأنه قابل للأخذ والعطاء بعيدا عن الاستعلاء والتعصب والتسلط ووقاحة الإنكار، فتتلاقح الحضارات وتتفاعل الثقافات يقول طه عبد الرحمان:((فلا سبيل إلى وضع الفرقة إلا باجتهاد المتحاورين في تحصيل الاستقامة في سلوكهما، بالقدر الذي يتيح لهما أن يتفاعلا فيما بينها تفاعلا مثمرا غير مجدب، ولا يخفى أن هذه الاستقامة توجب أن يجعل الواحد منهما اعتبار الغير فوق اعتبار الذات.)).[(1)]

و إذا كانت الأخلاق هي ثمرة العمل التعارفي، ولا شيء يشعر الإنسان بأنه أقرب إلى معرفة الخاصية التي تميزه من اشتراكه مع غيره في فعل يرفع مكانتهما الإنسانية، فإن هذا حتما مآله التكامل بين حضارات الشعوب وثقافتها كمايقول: ((فإذا كانت كل ثقافة تحمل رؤية لحياة الإنسان تختص بها فإن الحاجة تدعو إلى انضمام هذه الرؤية الخاصة إلى غيرها حتى تتولد من الرؤيتين معا رؤية أوسع، بحيث كلما تعددت هذه الرؤى زاد اتساع الرؤية المتولدة منها. فتكون حقيقة الثقافة العالمية هي أنها الثقافة التي تحمل الثقافة الأوسع.)).[(2)] وفقا لهذه الحتمية التي يجب أن يؤول إليها العمل التعارفي يحصل التنوع الثقافي والحضاري أو بالأحرى أشكال التنوع الحاصلة بين المجموعات البشرية في التاريخ؛ بحكم تنوع شروط كينونتها. إلا أن هذا التنوع لا يعني تنافي الثقافات وتنافرها، بل تكامل الثقافات وتقاربها في شكل تفاعلي اصطلح عليه باسم المثاقفة أو الحق في التثاقف * يقول طه عبد الرحمان:((فكما أننا نأخذ من ثقافة الآخرين ونحتاج إلى البقاء على الأخذ منهم، لا من جهة الإطلاع على أسباب المعرفة فحسب؛ بل أيضا من جهة تقوية العمل التعارفي أي يرجع إليه كمال التخلق، فكذلك ينبغي أن نعطيهم من ثقافتنا ما

---

[1]. طه عبد الرحمان ، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، مصدر سابق، ص44.

[2]. طه عبد الرحمان،الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري، مصدر سابق، ص 93.

*يميز طه عبد الرحمان بين مصطلحي" الاستتباع الثقافي" الذي يحلو للبعض إطلاقه على مصطلح " التثاقف " كون الأول قائم على هيمنة البعض على البعض الآخر ،فالنخب التي تشبعت بثقافة منفصلة عن ثقافتها الأصلية،والتي تدعو إلى النظر الملكي لا النظر الملكوتي،تبقى دوما متمسكة بالنهج التثقيفي الإنفصالي، والتصدي بالقوة للمعارضين من دعاة الثقافة الوطنية المستقلة. بينما التثاقف يعني في العربية أن الإمداد الثقافي حاصل بين الجانبين ،أي التمسك بنهج الواصل الثقافي المتبادل بعيدا عن الهيمنة(حوار الثقافات وليس صدامها). المصدر نفسه، هامش ص 82.

لا يقدرون على تحصيله بأنفسهم، بل أن نحوجهم إلى هذا التحصيل متى واصلنا تملك أسبابهم وتوسلنا بها في الكشف عن جوانب من ثقافتنا تفيدهم في دفع الآفات التي دخلت اختباراتهم الحضارية.)).[1]

إجمالا فإن الحضارة الإسلامية تدعو إلى حوار ثقافي حضاري على أساس ندية الثقافة والحضارة و الإنسان، بعيدا عن الإزدرائية والانتقائية والاختزالية النابعة من روح الاستعلاء والهيمنة، وبذلك يمكن البحث معا عن قاعدة الاتفاق والبناء على أساسها ، والعمل على تقليل أسباب الخلاف. وبهذا فالمسلمون اليوم عليهم واجب تثمين ما يمتلكونه من مقدرات حضارية من شأنها أن تغدق على البشرية كل أنوع النعم مع تذكير أصحابها بالشيء الذي تزول في غيابه هذه النعم لتحل محلها النقم.

إن دور المسلمين مزدوج، فعلاوة على ضرورة صدهم للغرب المهيمن، عليهم إيقاظ الفكر الكوني بما فيه الفكر الغربي وتذكيره بحاجة الحداثة إلى عبادة، و بحاجة الاقتصاد والسياسة العلاقات الإنسانية برمتها إلى تسديد أخلاقي يدفع ما ظهر وما يظهر من آفات ومفاسد، و هذا ما سعى طه عبد الرحمان إلى الكشف عنه في روح الحداثة.

---

1. المصدر السابق، نفسه، ص 88.

الفصل الثالث

روح الحداثة ومبادئ تطبيقها عند طه عبد الرحمان

تمهيـد

أولا: مبدأ النقد

1-نظام العولمة والتعقيل الموسع

أ-مفهوم العولمة ومحدداتها

ب-المبادئ الاسلامية لدرء الآفات الخلقية للعولمة

2- نظام الأسرة الغربية والتفصيل الموجه

أ-الأسرة الحداثية والانفصال عن القيم الأخلاقية

ب-الأسرة ما بعد الحداثية وانقلاب قيم الحداثة

ثانيـا: مبدأ الرشد

1-الترجمة المبدعة وتأثيل القول الفلسفي

أ-الترجمة التحصيلية

ب-الترجمة التوصيلية

ج-الترجمة التأصيلية

2-القراءة الحداثية المبدعة للنص القرآني

أ- خطط القراءة الحداثية المقلدة

1-- خطة التأنيس أو الأنسنة

2- خطة التعقيل أو العقلنة

3- خطة التأريخ أو الأرخنة

ب- خطط القراءة الحداثية المبدعة

1- خطة التأنيس المبدعة

2- خطة التعقيل المبدعة

3- خطة التأريخ المبدعة

ج- النص التراثي وآليات قراءته

1- نقد الخطابات التجزيئية في التراث

2- التأسيس لقراءة تكاملية للتراث

ثالثا : مبدأ الشمول

1- التوسيع المعنوي وحق المواطنة

أ- مبدأ الإخلاص واتصال المواطنة

ب- مبدأ الأمة وانفتاح المواطنة

2- التعميم الوجودي وواجب التضامن

أ- مبدأ التعميم البشري بمقتضى التضامن

ب- مبدأ التعميم الوجودي بمقتضى التراحم

تمهيد:

بعدما بسط طه عبد الرحمان نقده للحداثة الغربية في كتابه: سؤال الأخلاق باعتبارها حداثة وافدة جرفت كثيرا من العقول، بما نسج حولها من أوهام، ووزعت الشكوك والانحلال، وكأنها كائن عجيب يتصرف في الأشياء تصرف القادر الذي لا راد لقدره، لا يأتيه الباطل لا من بين يديه ولا من خلفه، فهذا التهويل لظاهرة الحداثة أوقع المجتمعات التابعة المقادة في تيه فكري بائن، وتخبط بارز في معاقلها ومغالقها، ولم تجد مخرجا لها من حبائلها.

فها هو المفكر طه عبد الرحمان يبسط في كتابه: روح الحداثة، رؤية حداثية جديدة بعيدة عن تقليد حداثة الآخرين؛ التي هي في جوهرها تعمل على تدمير حقيقة الإنسان، لافتقارها الأساس الأخلاقي، فهو بذلك يدعو إلى إنشاء فلسفة أخلاقية إسلامية معاصرة بديلة، و ذلك بالاجتهاد في وضع لبناتها ،وإقامة بعض قواعدها وفق رؤية منهجية تطبيقية تضاهي الفكر الغربي الحديث، وفي الوقت نفسه تعيد النظر في مقولاته و طروحاته موازاة مع ذلك تفتح آفاقا جديدة للنظر في أوضاع العالم العربي والإسلامي، والخروج به من أزمته الحالية. فالأمة العربية والإسلامية اليوم تعاني من سقطة حضارية كبرى، كونها أصبحت تابعة لغيرها في كل شيئ ،ولا سبيل لها إلا النهوض، ومواجهة الأزمة، وهذا لن يكون إلا بالتمكن من آلية التحديث، والبنية الفكرية من اجل الإبداع أي الإتيان بما يستشكله المسلم من واقعه ومن تراثه وهويته، ويبدع ما به يضاهي ما لدى غيره من أفكار ونظريات.

فماهي آليات تطبيق روح الحداثة في المجتمع العربي المسلم بكيفيات تختلف عن وجوه تطبيق المجتمع الغربي لها ؟ كيف أن التطبيق الإسلامي لروح الحداثة لا يكتفي بأن يكون واحدا من تطبيقاتها الممكنة بل أيضا يهدف إلي الارتقاء بالفعل الحداثي لما يتوفر عليه من مقومات؟

لكن قبل الخوض في الآليات والكيفيات التي تطبق بموجبها روح الحداثة، و جب علينا التطرق الى التعاريف التي سردت للحداثة كما يرى طه عبد الرحمان. إذ هناك من قال بأنها النهوض بأسباب العقل والتقدم والتحرر. ومنهم من قال أنها ممارسة السيادة على الطبيعة والسيادة على المجتمع وعلى الإنسان. وهناك من يقول أنها قطع الصلة بالتراث، أو يقول أنها طلب التجديد، أو يقول أنها محو القداسة من العالم، أو يقول أنها التعقيل

والعقلنة، أو يقول إنها الديمقراطية، أو يقول أنها حقوق الإنسان، أو يقول أنها قطع الصلة بالدين، أو يقول أنها العلمانية. بل منهم من قال أنها مشروع لم يكتمل[(1)].

هذه التحديدات للحداثة وغيرها؛ أدخلت الفكر المقلد في فتنة مفهومية كبرى لا سبيل إلى الخروج من متاهتها، ولا قدرة له على استيعابها إلا بضرورة التمييز بين واقع الحداثة وروح الحداثة، أي الانتقال من شبه الحداثة إلى حق الحداثة. يقول طه عبد الرحمان: ((كذاك يتعين أن نبدأ بالتخاص من هذا التشييئ الذي أدخلته هذه التعاريف على مفهوم الحداثة والسبيل الى ذلك هو أن نفرق في الحداثة بين جانبين هما: روح الحداثة وواقع الحداثة))[(2)]. فروح الحداثة هي جملة القيم والمبادئ القادرة على النهوض بالوجود الحضاري للإنسان في أي زمان وأي مكان، أما واقع الحداثة فهو تحقق هذه القيم والمبادئ في زمان مخصوص ومكان مخصوص، وبالطبع فإن هذه التحققات سوف تختلف باختلاف الظروف الزمكانية.

يترتب على هذا التمييز نتائج من بينها: أن الحداثة ليست تطبيقا واحدا، بل تطبيقات متعددة باعتبارها روحا لا تتجلى في مظهر واحد ((فهذه الروح عبارة عن جملة من المبادئ، ومعلوم أن المبدأ لا يستنفذه أبدا تطبيق واحد، إذ هو بمنزلة القاعدة العامة التي تجري على حالات مختلفة))[(3)]. وأيضا التفاوت بين واقع الحداثة وروحها، فهذا الواقع الذي يجسده التطبيق الغربي للحداثة ما هو إلا وجه من وجوه التطبيقات الممكنة لهذه الروح، وبالتالي فإن الواقع الحداثي غير الروح الحداثية تبعا لخصوصية المجتمع الذي يطبقها، ونجانب الصواب بذلك إذا قلنا أن هذا التطبيق الحداثي الخاص هو نفسه الذي اتخذ في المجتمعات العربية أشكالا مختلفة حتى يمكن القول بأن لكل مجتمع حداثته فنقول: الحداثة الفرنسية، الحداثة الألمانية، الحداثة الانجليزية.... فالواقع الحداثي واقع خاص، أي تطبيق واحد من التطبيقات الممكنة فلا يبعد أن تكون الروح قد تحققت بوجوه مختلفة في دول غابرة، ولم يحدث لها ذلك في الدول المعاصرة، وقد يعاود الحدوث في الدول

---

[1]. طه عبد الرحمان، روح الحداثة، مصدر سابق، ص 23

[2]. المصدر نفسه، ص24

[3]. المصدر نفسه، ص30

القائمة. ومن بين النتائج المركزية التي استخلصها طه عبد الرحمان، أننا نتساوى جميعا في الإنتساب إلى روح الحداثة، حيث لا يملك أهـ ل الغرب روح الحـ داثة وآلية تطبيقها أكثر مما يملكها غيرهم، إذ هي ملك لكل أمة متحضرة، وبهذا فالحداثة ممكنة التطبيق في أكثر من مجال تداولي الأمر الذي يستوجب فيه التسليم بضرورة قيام حداثة إسلامية أصلية نابعة من المجال التداولي الإسلامي. ويؤكد طه عبد الرحمان على ضرورة الالتزام بجملة من الشروط الضرورية للتطبيق الإسلامي لروح الحداثة منها:

- الحرص على اجتناب آفات التطبيق المنحرفة لروح الحداثة التي وقع فيها أهل الغرب عن طريق مسلمات أضيفت إلى الخصائص الجوهرية لروح الحداثة، فحرفتها عن مقاصدها ((هذا التطبيق يتوصل في كثير من الحالات إلى نتائج مضادة للنتائج التي كان يتوخاها أصحابه أو يتوقعونها، أو يراهنون عليها))[1].

- أن تكون الحداثة تطبيقا داخليا، إذ هي لا تنقل، فالحداثة لا تكون إلا من الداخل، وبناء على ذلك فإن كل أمة هي بين خيارين: إما أن تصنع حداثتها الداخلية، وإما أن لا حداثة لها ((فالحداثة البرانية التي قصد بها في بعض الدول غير الغربية، ليست مطلقا حداثة نظرا إلى أنه ليس تطبيقا لهذه الروح ذاتها، وإنما هو تطبيق للتطبيق الغربي لهذه الروح، أي تطبيق من الدرجة الثانية))[2].

- إن الحداثة لا تكون إلا إبداعا، ولو عرفت تعريفا جامعا لقيل أنها الإبداع، وندخل في الإبداع ما نشاء من الكلمات المماثلة كالابتكار، الاجتهاد، الاختراع.... فروح الحداثة لا تنال إلا عن طريق الإبداع.

وبناء على هذا فإن واقعنا -كما يشير إلى ذلك طه عبد الرحمان- لا يتوفر على الشروط المطلوبة لخروج حداثتنا من شبهة الحداثة إلى حق الحداثة، من حداثة الزمن إلى حداثة القيم، فلا هو تطبيق داخلي لروح الحداثة، ولا هو تطبيق يبدع في أركانها. وواقعنا الحداثي هو فوق ذلك ليس تطبيقا لروح الحداثة، بل هو تطبيق لتطبيق آخر للحداثة. كون الفكر العربي الإسلامي مستغرق في تقليد وإتباع الغرب، الذي يؤسس حداثته على

---

[1]. المصدر السابق ، ص32

[2]. المصدر نفسه، ص34

مقومات وقيم وعقائد ومفاهيم ودوافع وتاريخ، تختلف اختلافا جوهريا مع مقومات الحضارة الإسلامية وقيمها يقول: ((ولعل ما غاب عن هذا الموقف عدم قدرة النموذج العربي على النهوض بمقومات الحضارة الإسلامية، فالحل الأجنبي، ما هو إلا مجموعة من الحلول المستوردة جوهريا من التجربة الغربية الحديثة بكل أشكالها الفردية والشمولية العلمانية والإلحادية))[1]. فأهل التقليد والإتباع استاذوا التفلسف والتفكير والعمل على طريقة غيرهم، فهم يخوضون فيما يخوض فيه غيرهم، ويفتعلون أسئلة غيرهم، بل أن تلك الأسئلة البعيدة عن حقيقتهم قد استعبدتهم وأصبحت تؤرقهم، ولم يذهبوا إلى مساءلة ذلك التفلسف عند أهل الغرب ونقده على مقتضيات ثقافتهم، ولم يتمكنوا من مراجعة التصور الذي ساد فلسفة غيرهم، ولم يستطيعوا أن يأتوا بما يضاهيه انطلاقا مما يستشكلونه من واقعهم. فأهل التقليد من المتفلسفة المفكرين العرب قد اندفعوا إلى تقليد فلاسفة ومفكري الغرب واقتفوا آثارهم. وتعلقوا بأسباب لا تمت إلى أسبابهم فافتقدوا حاسة النقد لديهم. وتقلبوا في أطوار حياتهم من النقيض إلى النقيض والسر في ذلك ((قصور وسائلهم عن الإحاطة بدقائق وسائل من يقلدون))[2]. فنقاد التراث مثلا غاب عليهم التوسل بأدوات البحث التي اصطنعوها من مفاهيم الغربيين ومناهجهم ونظرياتهم فقلدوها. ((فما ملكوا ناصية تقنيتها، ولا تفننوا في استعمالها))[3]. وحين انقطعوا عن التراث جملة التجؤوا إلى تراث الثقافة الغربية الحديثة مقلدين لمسالكه، متشبهين بأصحابه. فالنخب العربية والإسلامية تساوت في رؤاها للحداثة، وفي سلوكها حيال خط التقليد، إلا أن تقليداتهم لا تتخذ منحا واحدا، ففي حقل الممارسة الفكرية نجد فئتين من المفكرين:

صنف يضم الذين يقلدون المتقدمين من المسلمين، أي أولئك الذين أخذوا بميراث السلف ويسميهم طه عبد الرحمان بـ: مقلدين متقدمين. وصنف يضم الذين يقلدون المتأخرين من غير المسلمين،أي مقلدي المتأخرين الذين انقطعوا عن التراث ليتواصلوا مع المنجز

---

[1]. عبد الحميد أحمد أبو سليمان، أزمة العقل المسلم ،دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع،ط1، 2003 ص29

[2]. طه عبد الرحمان، حوارات من أجل المستقبل ، منشورات الزمن، دار الهدى للطباعة والنشر، المغرب، ط1 ،2000، ص87

[3]. طه عبد الرحمان ، تجديد المنهج في تقويم التراث، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط3، 2007، ص10

المعرفي لحداثة الغرب. ويبسط طه عبد الرحمان في شرح طبائع هذين الصنفين ليلاحظ أن الصنف الأول يروح يسقط المفاهيم الإسلامية التقليدية عن المفاهيم الغربية الحديثة من مثل: إسقاط مفهوم "الشورى" على مفهوم "الديمقراطية"، أو مفهوم "الأمة" على مفهوم "الدولة"، أو مفهوم "الربا" على مفهوم "الفائدة". والنتيجة الإجمالية من هذا الإسقاط أي رد المفاهيم المنقولة إلى المفاهيم المأصولة، إنمحاء تدريجي لخصوصية المفاهيم المنقولة. أما الصنف الثاني فإنه على العكس يسقط المفاهيم المنقولة على المفاهيم المأصولة، كأن يسقط مفهوم "العلمانية" على مفهوم "العلم بالدنيا"، أو مفهوم "القطيعة" على مفهوم "الجب"، أو مفهوم "الحرب الدينية" على مفهوم "الفتح". والنتيجة الإجمالية لهذا الإسقاط هي انمحاء خصوصية المفاهيم المأصولة.

و ظاهر أن كلا الصنفين من المقلدة لا إبداع لديه، كون مقلدة المتقدمين يتبعون ما أبدعه السلف من غير تحصيل الأسباب التي جعلتهم يبدعون ما أبدعوه، ومقلدة المتأخرين يتبعون ما أبدعه الغرب من غير تحصيل الأسباب التي جعلتهم يبدعون ما أبدعوه[1].

ورغم قوة النقد التي وجهها طه عبد الرحمان لكلا الصنفين، إلا أنه أكثر تحيزا لسلفية المجال التداولي أو مقلدة المتقدمين، إذ هم في نهاية الأمر قد حافظوا على فكرتهم الجوهرية ولم يضيعوها، أما سلفية الحداثيين أو مقلدة المتأخرين فإنهم يضربون بجذورهم في تاريخ أمة أخرى، مغايرة لها مغايرة بائنة يقول: ((أنظر كيف أن المتفلسفة العرب المعاصرين "يؤولون" إذا أول غيرهم و "يحفرون" إذا حفر" ويفككون" إذا فكك...[*]

---

[1]. طه عبد الرحمان، روح الحداثة، مصدر سابق، ص ص11،12

* . الظاهر أن طه عبد الرحمان يقصد بهذا الخطاب الذي أورده في كتابه: فقه الفلسفة -1- من باب المقارنة بين فقه الفلسفة والفلسفات الخطابية، وتحديدا بعض متفلسفة العرب الذين تبنوا هذه المناهج في الفكر الغربي. أما التأويلية (الهيرمينوطيقا) كأداة معرفية ومنهجية يوظفها النقاد العرب المعاصرين في قراءة النص الديني مثل: نصر حامد أبو زيد، ومحمد أركون اقتداء بشلايرماخر، وغاداميروهيدجر. أما الحفرية أو (الآركيولوجيا) أصولها تعود إلى المنهج الجينالوجي الذي طبقه نتشه في كتابه: جينيالوجيا الأخلاق، وطوره فوكو في: آركيولوجيا المعرفة. وحضوره في الفكر العربي نلمسه عند الجابري في تشطيره للتراث إلى أنظمة معرفية متفاضلة من حيث القيمة (البرهان، البيان، العرفان)، ومطاع الصفدي في كتابه: استراتيجية التسمية . أما التفكيكية أو التقويض مارسه جاك دريدا كأسلوب في التفكير، يقوم على رفض الفكر الميتافزيقي الغربي، وتفكيك التقابلات الميتافزيقية كالتقابل بين الحقيقة والخطأ، الخير

سواء أصاب في ذلك أم اخطأ، وقد كانوا منذ زمن غير بعيد توماويين أو وجوديين أو شخصانيين أو ماديين أو جدليين... مثله سواء بسواء؛ كما لو أن ارض الفكر لم تكن واسعة فيتفسحوا فيها، وقد ينقلب الواحد منهم بين هذه المنازع المتباينة من غير أن يجد غضاضة في ذلك... بحجة أن ينهض بواجب الانخراط في الحداثة العالمية، أو أن ينهض بواجب الاستجابة للشمولية الفلسفية))[1] .

ومن أجل ذلك اعتبر طه عبد الرحمان أن الفلسفة نوعان:

- الفلسفة الميتة والمتوحدة، ويطلق عليها في مقال له بالفلسفة الدوارة ،أي تدور في دائرة منغلقة، وحلقة مقفلة لا تلبث أن تعود القهقري إلى نقطة انطلاقها، وهي اتباعية لا إبداعية، حيث تتوسل التقليد لا التجديد، والإتباع لا الإبداع

- الفلسفة الحية، وهي الفلسفة الموصولة والمتداولة، ويسميها بالفلسفة الفوارة، أي منتجة فكريا ومعرفيا، وتتيح مساحة للتأمل والتفلسف بشكل موصول بالمجال التداولي العربي في مكوناته الثلاث: العقيدة، اللغة، المعرفة. ومن سماتها التجديد لا التقليد، الإبداع لا الإتباع[2].

فالمتفلسف العربي يشتغل في إطار الفلسفة الأولى لا الثانية، الفلسفة الدوارة الميتة لا الفوارة الحية، ولهذا لا يعدو أن يتصف بصفات الفلسفة الميتة الدوارة التي سجلت نفسها فيما أنتجه الآخر المتفوق إبداعيا. فهذا النموذج من المتفلسفين هم مفصولين ميتين، كونهم وقعوا في آفة التقليد، وهم يظنون أنهم يبدعون في صنع فعل التفلسف.

ولدفع شبهة التقليد عن الفكر العربي الإسلامي، وتحقيق شرط الاستقلال في القول الفلسفي المبدع، دعا طه عبد الرحمان إلى ضرورة التحرر من الحداثة الوافدة؛ وتحقيق الحداثة

والشر، وحضوره في الفكر العربي المعاصر نلمسه في فكر علي حرب تحت تسمية جديدة هي: المنطق التحويلي في مؤلفاته:الممنوع والممتنع، نقد الذات المفكرة، نقد النص، نقد الحقيقة...عبدالرزاق= =بلعقروز،طه عبد الرحمان وسؤال الحداثة من النقد الأخلاقي إلى إعادة إبداع المفهوم،مجلة الآداب والعلوم الإنسانية،جامعة الأمير عبد القادر،قسنطينة،الجزائر،جانفي،2009،ص239.

[1] ـ طه عبد الرحمان، فقه الفلسفة-2- القول الفلسفي، كتاب المفهوم والتأثيل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 1999 ،ص12.

[2]-. طه عبد الرحمان، ماتت الفلسفة لتحيا الفلسفة، مجلة آفاق،عدد 63، الرباط،المغرب،200، ص9.

المبدعة الأصيلة، أي الخروج من واقع الحداثة في تطبيقاتها الغربية المشهودة إلى روح الحداثة في قيمها الإنسانية ذات الاحتمالات التطبيقية اللامحدودة.

وبناء على هذا فإن طه عبد الرحمان يؤكد على أن روح الحداثة التي يفترض أن واقع الحداثة يطبقها أو يحققها، تقوم على ثلاثة مبادئ أساسية هي:

أ-مبدأ النقد: وهو الذي يخرج الحداثي من حال الاعتقاد إلى حال الانتقاد، وهو بدوره يقوم على ركنين أساسين هما:

-التعقيل: أي إخضاع ظواهر العالم ومؤسسات المجتمع وسلوكات الإنسان وموروثات التاريخ كلها لمبادئ العقلانية.

- التفصيل والتفريق: أي نقل الشيء من مرتبة التجانس إلى صفة التغاير وهذا عن طريق تحليل البنى العنصرية، والمكونات التركيبية العامة للشيء، بحيث تتحول عناصره المتشابهة إلى عناصر متباينة. كتفصيل العلم التجريبي عن القانون والأخلاق...

ب-مبدأ الرشد: وهو الذي يخرج الحداثي من القصور واختيار التبعية للغير بمختلف صورها إلى الرشد، ويقوم بدوره على ركنين أساسيين هما:

- الاستقلال وقوة الذات: أي تجاوز كل وصاية في التفكير، وصرف كل سلطة في النظر، أي تخطي مختلف مظاهر التبعية.

- الإبداع في الأفكار والأقوال والأفعال: أي ابتكار أنماط جديدة، وقيم غير مسبوقة من ذاته أو إعادة تشكيل ما سبق إبداعه بما يتلاءم وذاته.

ج-**مبدأ الشمول:** وهوالذي يخرج صاحبه من الخصوص المجالي والمجتمعي إلى دائرة الشمول، وهو بدوره ينبني على ركنين أساسيين هما.

- الامتداد أو التوسع: أي نفاذ أفعال الحداثة على وجه الشيوع في كافة مجالات الحياة النظرية والعلمية، من علم و معرفة ودين وأخلاق وسياسة واقتصاد...

- التعميم: أي وجوب انتشار الحداثة خارج دائرة المجتمع الذي نشأت فيه لتعم سائر المجتمعات دون استثناء، لتشملهم على التساوي بحكم القانون الطبيعي.يقول:((فخصائص الروح الحداثية إذن هي أنها روح ناقدة وراشدة وشاملة))[1]. غير أن روح الحداثة لا يحتمل تطبيقا واحدا، بل تطبيقات متعددة وفق مبدأي الاختلاف والتنافس، ومن أجل هذا

1. طه عبد الرحمان: روح الحداثة، مصدر سابق، ص29

يحق للحداثة الإسلامية أن تمارس نقدها للتطبيق الغربي لروح الحداثة عملا بمبدأ النقد الذي هو أصل من أصول الحداثة. وعليه يكون التطبيق الإسلامي لروح الحداثة منبنيا على المبادئ نفسها التي انبنى عليها تطبيق روح الحداثة بالمنظور الغربي، وهذا ليس تقليدا أو إتباعا من صاحب روح الحداثة وإنما إبداع وابتكار.

أولا/ مبدأ النقد

النقد بمنظور الدراسات العلمية المختصة عموما هو فاعلية العقل على النظر والتمحيص والحكم، سواء بالإثبات والقبول، أو النفي والدحض، مع تقديم شرط الدليل على قبول الأمر أو رفضه، يقول: ((و مقتضى هذا المبدأ هو أن الأصل في الحداثة هو حال الاعتقاد إلى حال الانتقاد، والمراد بالاعتقاد هنا هو التسليم بالشيء من غير وجود دليل عليه ومقابله هو الانتقاد، فيكون حده هو المطالبة بالدليل على الشيء لكي يحصل التسليم به))[1]. والنقد هنا ليس هو غاية في ذاته، وإنما هو تجربة حية تؤهل صاحبها إلى ممارسة المعرفة المستقلة خصوصا عندما يؤخذ النقد في حد الفلسفة فيقال: ((إن الفلسفة هي ممارسة النقد))[2].

وإذا كان مبدأ النقد في التطبيق الغربي لروح الحداثة يقوم على التعقيل الأداتي الضيق، وعلى التفصيل الجوهري المطلق، فإن مبدأ النقد في التطبيق الإسلامي لروح الحداثة يقوم على التعقيل الموسع، وعلى التفصيل الوظيفي الموجه. ويقدم طه عبد الرحمان نموذجا على ذلك هو نظام العولمة ونظام الأسرة.

1/ نظام العولمة والتعقيل الموسع

أ/ مفهوم العولمة* ومحدداتها

---

1. المصدر السابق ، ص26

2. طه عبد الرحمان: فقه الفلسفة -1- الفلسفة والترجمة، مصدر سابق، ص 179

* . مصطلح العولمة على الرغم من جدته ظهر في الو.م.أ يقابله في الفرنسية Mondialisation وفي الانجليزية Globalisation معناه تعميم الشيء وتوسيع دائرته ليشمل الكل ،أي جعل العالم موجها توجيها واحدا في إطار حضارة واحدة، وهناك من الكتاب والمفكرين من أطلق عليه اسم النظام العالمي الجديد، أو الأمركة. عبد العزيز أحمد،العولمة،مجلة الفيصل،دار الفيصل للنشر و التوزيع،المملكة العربية السعودية،ع262،1992،ص46

لا نبالغ إذا قلنا بأن هذا المولود الذي تغذى وتكون في رحم الثقافة الغربية القائمة على نظرية التفوق العرقي والحضاري، إنما هو امتداد لمشروع الهيمنة الغربية، يقول الجابري: ((العولمة هي العمل على تعميم نمط حضاري يخص بلدا بعينه هو الولايات المتحدة الأمريكية بالذات على بلدان العالم أجمع، وهي أيضا إيديولوجيا تعبر بصورة مباشرة على إرادة الهيمنة على العالم وأمركته.))[1].

هذا المفهوم كثر الحديث من حوله في العقدين الأخيرين من القرن العشرين في الأوساط الإعلامية، وبين النخب الأكاديمية، ومختلف التيارات الفكرية والسياسية، بغية تحديد أبعاده وتقييم آثاره وتبعاته؛ حيث أكد هؤلاء على أن أول ما ظهر مفهوم العولمة ظهر في مجال التجارة والمال والاقتصاد، ثم أخذ يجري الحديث عنه بوصفه نسقا أو حالة ذات أبعاد متعددة تتجاوز دائرة الاقتصاد، فتشمل إلى جانب ذلك المبادلات، والاتصال، والسياسة، والفكر، والتربية، والاجتماع، والايدولوجيا. معنى هذا أن العولمة تشمل مضامين تتعلق بكل مناحي الحياة الإنسانية يقول جيمس روزانو أحد علماء السياسة الأمريكيين عن العولمة: ((إنها العلاقة بين مستويات متعددة لتحليل الإقتصاد والسياسة والثقافة والإيدولوجيا، وتشمل إعادة الإنتاج، وتداخل الصناعات عبر الحدود، وانتشار أسواق التمويل، وتماثل السلع المستهلكة لمختلف الدول، نتيجة الصراع بين المجموعات المهاجرة والمجموعات المقيمة.))[2].

فالعولمة بهذا أشبه بالآلة العجيبة التي نتجت عن الثورة الصناعية ، والتجارة العالمية وهي قادرة على الحصاد وعلى التدمير في الوقت نفسه، إنها تنطلق متجاهلة الحدود الدولية ولا يوجد من يمسك بدفة قيادتها، ومن ثم لا يمكن التحكم في سرعتها، ولا في اتجاهها. ومن مظاهرها الثورة المعلوماتية والإبداع التقني غير المحدود دون اعتبار للأنظمة والحضارات، والقيم، والحدود الجغرافية والسياسية القائمة، فتنتقل الشعوب من حالة الفرقة إلى حالة التوحد، ومن التمايز إلى حالة التجانس. عبر عنها طه عبد الرحمان بنظام السيطرة إذ يقول: ((العولمة هي تعقيل العالم بما يجعله يتحول إلى مجال واحد من

---

[1]. محمد عابد الجابري، العولمة والعرب، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1998 ، ص 135

[2]. نعيمة شومان، العولمة بين النظم والتكنولوجيا الحديثة، مؤسسة الرسالة، بيروت ،لبنان، ط 1، 1998 ، ص40

العلاقات بين المجتمعات والأفراد عن طريق تحقيق سيطرات ثلاث: "سيطرة الاقتصاد في حقل التنمية" ،و"سيطرة التقنية في حقل العلم" ،و "سيطرة الشبكة في حقل الاتصال.)) [1].

- أما سيطرة الاقتصاد في حقل التنمية: فأساس العولمة اقتصادي وفق شروط السيطرة على الخارج، وجمع أقصى الثروات التي تولدت عنها الحاجة إلى إحداث تغيرات داخلية في بنية النظام الاقتصادي، والسياسي، والاجتماعي، وإحلال نظام جديد يسمح بتطوير الآلة الاقتصادية لمزيد من سيطرة الرأسمالية وتكريس لعالميتها. ومن هنا يبدأ تشكل العلاقات بين الأفراد والجماعات القائمة على المصلحة المادية وما يترتب عنها من أخطار وآفات أخلاقية يقول: ((فأخلاق من وقعوا في تقديس الإقتصاد بما يشبه تقديس العطاء الإلهي الذي لا ينقطع، وما الفتنة الاقتصادية التي ابتلي بها الجميع، إلا ناطقة بهذا التأليه للاقتصاد.)) [2].

- أما سيطرة التقنية في حقل العلم: فأساس العولمة العلم والتقنية، أي بعدما كانت التقنية باعتبارها معرفة تطبيقية تخضع لإرادة وتوجه العلم، أصبح العلم باعتباره معرفة نظرية يخضع لإرادة وتوجه التقنية، فتسارعت وتيرة الاكتشافات، وتزايدت حدة ودقة الابتكارات الدقيقة والمذهلة، والمثيرة للخوف في الوقت نفسه؛ حتى أصبحت العلاقات التي تنظم الكون الطبيعي، والمجتمع البشري تخضع لحتمية التجريب والتحسيب، ترتبت عنها آفات خلقية استبدت بأرباب العولمة الذين هيمن عليهم التعقيل الأداتي يقول: ((فأخلاقهم من أخلاق هذه الجهة، أخلاق الواقعين في تقديس للعلم والتقنية، أشبه بتقديس العلم الإلهي الذي لا يحد، وما الفتنة التقانية التي نراها من حولنا إلا شاهد على هذا التأليه للتقنية.))[3].

- أما سيطرة الشبكة في حقل الاتصال: فهي امتداد لسيطرة التقنية، ومظهرها هذه الشبكة الدولية للمعلوماتية "الانترنيت" التي تخطت المستوى الخاص أو الضيق، لتمتد إلى المستوى العام أو الموسع، ليصبح العالم قرية صغيرة تتناقل فيها المعلومات المختلفة بسرعة وبفاعلية، وبوسائل وبرامج مذهلة .هذا التعقيل الاتصالي أوقع رواده في آفات خلقية أضرت بمبدأ التواصل يقول:((فأخلاقهم أخلاق الواقعين في تقديس المعلومات بما

---

1. طه عبد الرحمان، روح الحداثة، مصدر سابق، ص 78
2. المصدر السابق، ص 80
3. المصدر نفسه، ص82

يشبه تقديس الكلام الإلهي، وما الفتنة المعلوماتية التي نشهدها بين أظهرنا إلا دليل على هذا التأليه للاتصال.))[1].

هذه السيطرات الثلاث التي أفرزها نظام العولمة القائم على مبدأ التعقيل الأداتي، ورثت أزمات أخلاقية لا حصر لها، مازال الإنسان المعاصر يتخبط فيها، ويشتكي حاله في أتونها، ولا يستقر أمره إلا بردها ومواجهتها. والإسلام هو الأحق بدرء هذه الآفات يقول:((إن الدين الذي يقدر على قهر العولمة، وعلى ضبط مسلكها التعقيلي إنما هو دين الإسلام، والدليل على هذه الدعوى نسميه بـ "دليل الزمن الأخلاقي.))[2].

ب/ المبادئ الإسلامية لدرء الآفات الخلقية للعولمة

قبل البسط في هذه المبادئ، يرى طه عبد الرحمان ضرورة إعادة النظر في المفهوم المتداول للعولمة، القائم على أن العالم واحد من العلاقات المطلقة، بل إن العالم واحد من العلاقات المقيدة بالأخلاق والمكرسة للمسؤولية يقول: ((فالعولمة هي السعي إلى تعقيل العالم بما يجعله يتحول إلى مجال واحد من العلاقات الأخلاقية أو قل مجال علاقي أخلاقي واحد.))[3]. وبموجب هذا التصحيح للعولمة فمن واجب الدين الإسلامي الارتقاء بالتعقيل المادي المضيق للعولمة إلى مستوى التعقيل الروحي الموسع وفق المبادئ التالية:

1-مبدأ ابتغاء الفضل

مفاده: أن التنمية الصالحة لا تكون إلا بتكامل المقوم الاقتصادي مع المقومات الأخرى للتمنية، مع دوام اتصاله بالأفق الروحي. معنى هذا أن آليات التنمية وقوانين الاقتصاد والتجارة يجب أن تكون مقرونة بالاعتبارالأخلاقي، بعدما كانت أفعال البيع والشراء مجردة منه في اقتصاد السوق، مصداقا لقوله عز وجل ((فَإِذَا قُضِيتِ الصَّلَاةُ فَانْتَشِرُوا فِي الْأَرضِ وابتَغُوا مِن فَضلِ اللهِ واذْكُرُوا الله كَثِيرا لَعلكُم تُفْلِحُون))[4]. فمتى أسست التنمية (الاقتصاد) على اعتبارات أخلاقية، تكاثرت عنها قيم ومنافع عاجلة وآجلة، مادية ومعنوية. فالتنمية لا تكون نافعة ولا مشروعة إلا إذا سعت إلى تحقيق مقاصد خلقية

1. المصدر نفسه، ص 84
2. المصدر السابق ، ص87
3. المصدر نفسه، ص90
4. سورة الجمعة ،الآية 10

وروحية عامة، بدل مبدأ الانتفاع الأقصى والمتمثل في تحصيل أكثر المصالح الآنية، وتلبية أعظم الرغبات المادية الذي يدخل الإنسان في دائرة الحيوان الاقتصادي بدل الحيوان الأخلاقي يقول: ((وظاهر أن في هذا منكرا كبيرا، إذ يكون فيه من الإهدار لكرامة الإنسان، وقيمه الروحية، ما لا يقل عن ما كان يلاقيه قديما في قانون سوق النخاسة، فيا ترى هل يكون اقتصاد السوق نخاسة جديدة؟.))[1].

فمصطلح التزكية والفضل يضفيان على المعاني المقررة للتنمية ما تحتاج إليه حتى يصبح فعل التنمية عبادة، يفتح أمام الإنسان إمكانات الاغتناء، ويسد أمامه باب الطمع في الملكية المطلقة التي تجسدها رغبة أرباب العولمة في التمكن من أسباب الاسترزاق في العالم، فمتى انتفى بعد العبادة عن فعل التنمية ارتفعت الحدود التي تقف عندها استباحة الإنسان للطبيعة. ولعل الحديث عن "التنمية المستديمة" يشير بوضوح إلى ضرورة تحصيل ما به يتفوق الاستنزاف الأحمق لثروات الأرض، فمن العبث التمادي في تجاهل البعد الأخلاقي، ثم الإصرار على إيجاد حلول تقنية وعلمية لا تزيد الوضع إلا تأزما واختناقا.

2-مبدأ الاعتبار

مفاده: أن العلم النافع لا يكون بالنظر في حكمة الشيء قبل سببه، وفي مآله قبل حاله، معنى هذا أن العلم يورث الضرر كلما كان قائما على أساس النظر الإجرائي، الذي لا قيم ولا أخلاق فيه، بينما العلم يورث النفع متى كان قائما على أساس النظر الاعتباري، الذي لا انقطاع فيه عن القيم والأخلاق يقول:((فالمعتبر هو من لا يقتصر في العمل على إدراك الأسباب، بل يجاوزها إلى إدراك الحكم التي تقارنها ويمليها المقام، حتى إذا اهتدى إليها جعل الأسباب تابعة لها، فإن وافق سبب الشيء حكمته عمل به، وإن خالفها ترك العمل به.))[2].

معلوم أن التعقيل المضيق في التطبيق الغربي لروح الحداثة يقتصر إلا على النظر الإجرائي، الذي يقدر الأفعال في عاجلها ولا في آجلها، ويقبل عليها في نفع حالها لا في ضرر مآلها. لكن التعقيل الموسع في التطبيق الإسلامي لروح الحداثة يمتد إلى النظر

---

[1]. طه عبد الرحمان، الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري، مصدر سابق، ص200

[2]. طه عبد الرحمان، روح الحداثة، مصدر سابق، ص93

الاعتباري، الذي يقدر الأفعال في آجلها لا في عاجلها، ويقبل عليها لا في نفع حالها بل في نفع مآلها؛ بل الأكثر الإقبال عليها حتى ولو في ضرر حالها ونفع مآلها. والضابط الذي يتحكم في هذا المبدأ ((لا نندفع في تطبيقات العلوم إلا بالقدر الذي يعود بالنفع على الناس، على خلاف ما نراه في حاضر الإجراءات التقنية حتى أضحى راسخا في العقول أن الخير كله في العلم والتقنية.))[1].

3- مبدأ التعارف

مفاده: أن التواصل السليم لا يكون إلا بكلام طيب بين متكلمين بعضهم أكرم من بعض. معنى هذا أن الحلقة المعلوماتية في التطبيق الغربي لروح الحداثة تشتغل بالعلاقات توسيعا لتخرجها بلباس حواري عبر مختلف قنوات ووسائل الاتصال، بل التواصل بعيدا عن اعتبار القيمة الخلقية. بينما التطبيق الإسلامي لروح الحداثة يشتغل بالعلاقات توسيعا ليخرجها بلبايس تعارفي، مؤسسا على اعتبارات أخلاقية أصلها المعروف أي الخير، ومقامها الكلمة الطيبة. مصداقا لقوله عز وجل ((قَوْلٌ معرُوفٌ ومغْفِرةٌ خَير مِن صدقَةٍ يتْبعُها أَذًى واللهُ غَنِي حلِيم))[2]. إذن هناك أخلاقية صريحة بين المتواصلين (المتحاورين) الملقي والمتلقي، تنفتح بموجبها آفاق رحبة بينهما يطبعها الاحترام والتسامح والتعاون والتنافس، الذي يقر بالتفاوت الأخلاقي بين المتعارفين، والذي من شأنه أن يوسع مدارك معارفهما.

ويقيم طه عبد الرحمان موازنة في الخبر بين المعلومة والمعرفة: أما الخبر المعلومي فلا ينبهنا إلى ما يوافق أو يخالف القيم العليا التي نسعى إلى تحقيقها. أما الخبر المعرفي فهمه الأول هو أن يزودنا بهذه القيم ويستجيب لهذه المقاصد، وتكون المعرفة نفسها قيمة عليا وطلبها فضيلة[3].

وتأكيدا لما سبق فإن المسؤولية تكون أثقل وأعظم على المسلمين في زمن الحداثة لما يمتلكونه من أسباب التعقيل الموسع، والقادرة على درء ودفع آفات العولمة وانحرافها أكثر

---

1. المصدر السابق، ص 94
2. سورة البقرة، الآية 263
3. طه عبد الرحمان، الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري،ص204

مما يملكها أهل الحداثة ورواده، لأن الدين الإسلامي هو الخاتم. معنى هذا أن التخلق الإنساني لا يتحقق إلا في الزمن الأخلاقي الإسلامي.

2/ نظام الأسرة الغربية والتفصيل الموجه

أ/ الأسرة الحداثية والإنفصال عن القيم الأخلاقية

لم تتوقف سقطات الحداثة الغربية عند حدود التعقيل الضيق لعالم الأشياء، والعلاقات التي تحكم الظواهر، بل امتدت إلى تعقيل عالم الأحياء "الإنسان"، والعلاقات التي تربط الأفراد داخل المجتمع الأصغر وهو الأسرة. فالحداثة الغربية كشفت عن آفاتها الأخلاقية في نظام الأسرة الغربية بوصفها وريثة التطبيق الغربي لروح الحداثة بسبب لجوئها إلى التفصيل المطلق، إذ أن الأسرة الغربية اتخذت شكل انقلاب للقيم الحداثية التي أريد بناء الأسرة عليها في الأصل. لقد انفصلت الأسرة في الغرب عن القيم التقليدية، في إطار القطيعة التي قامت بها الحداثة الأوروبية عن التقاليد منذ عصر الأنوار، على اعتبار أن الدين هو مرجع هذه التقاليد؛ ومن ثم ارتكزت الأسرة الغربية على الانفصال على الدين في كل شيء، وكرست بذلك الأخلاق اللادينية. يلخصها طه عبد الرحمان في ثلاثة عناصر تقوم عليها الأسرة الحداثية هي:

- اعتبار الزواج مدنيا وكان من قبل لا ينعقد إلا بإذن الكنيسة وتلقي سرها.
- إباحة الطلاق بعد أن كانت الكنيسة تحرمه، وتعد الزواج صلة دائمة لا تنتهي إلا بموت أحد الزوجين، وهو الذي يعبر عنه في لحظة القران في الكنيسة باسم "الإخلاص" .
- جعل علاقة الحب بين الزوجين أساسا قائما بذاته، وكانت هذه العلاقة الخاصة في السابق تتأسس على علاقة خارجية روحية هي حب الإله(1).

هذه المظاهر الثلاثة التي تلونت بها الأسرة الحداثية ،إنما هي إقصاء للأخلاق التقليدية وتحرير لهذه الرابطة من سلطة المعتقدات الدينية، وإحالتها من مؤسسة روحية إلى

[1]. طه عبد الرحمان، روح الحداثة، مصدر سابق، ص 102

مؤسسة مدنية. ويؤكد طه عبد الرحمان على أن هذا الفصل البين بين الأسرة الحداثية والأخلاق الدينية، ارتكز أساسا إلى ثلاثة مبادئ أساسية؛ والتي هي بدورها شكلت قاعدة قامت عليها الحداثة الغربية عموما وهي:

1- **مبدأ التوجه إلى الإنسان وأخلاق المروءة**: والذي يمكن أن نصطلح عليه اسم الأنسنةأو الإنسانية، أي أن الإنسان بقدراته ومهاراته يمكن له أن يدير شؤونه، ويتدبر أحواله، ويستشرف مصالحه، ويلبي رغباته بعيدا عن أية قوة غيبية أو ميتافيزيقية. وكأن الإنسانية هنا هي بالضرورة انفصال كلي عن الألوهية، والتوجه إلى الإنسان من أجل حفظ كرامته كغاية في ذاته داخل مجموعة مخصوصة ينتظم فيها، وينفرد بخصوصيات لا ينزل فيها غيره كالزواج مثلا: زوج وزوجة وأولاد يقول:((وبهذا فإن الأخلاق التي يورثها العمل بمبدأ التوجه إلى الإنسان تنقل الإنسان الحداثي من مقام الفردية المجردة إلى مقام المروءة المشخصة.))[1].

2-**مبدأ التوسل بالعقل وأخلاق الإلزام**: والذي يمكن أن نسميه بالعقلنة أو العقلانية، فالحداثة عموما مبدأها العقلانية ومستتبعاتها؛ وكأن العقلانية هنا هي بالضرورة انفصال كلي عن الوحيانية، أي إعطاء الريادة للعقل وإعادة الاعتبار له كصفة جوهرية يتقوم بها مفهوم الإنسان، الذي يسترشد بحريته ونور عقله في تقرير مصيره، وتحقيق أموره، وفي الوقت نفسه القيام بالواجبات كونها إلزاما، يتجرد بمقتضاها من كل مظاهر الأثرة والأنانية والمنفعة في سبيل منفعة العموم، بغية بلوغ الكمال، والتمتع بالحقوق الأساسية بمقتضى طبيعته الحرة والعاقلة. وعليه: ((فالأخلاق التي يورثها العمل بمبدأ بمبدأ التوسل بالعقل عبارة عن إلزامات ملتزم بها))[2]. وهذا كله يتحقق داخل الأسرة ككيان أصغر وبين أفرادها كل على حسب دوره، أو داخل المجتمع أو الدولة ككيان أكبر بين فئاته ومؤسساته كل على حسب وضعه.

3-**مبدأ التعلق بالدنيا أو أخلاق السعادة**: وهو الذي يمكن أن نصطلح عليه باسم الدنيوة أو الدنيوية، أي إعادة الاعتبار للحياة الدنيوية كغاية قصوى وكأن الدنيوية هنا هي بالضرورة انفصال كلي عن الأخروية. فالدنيا محمودة تحقق السعادة الخاصة كحق طبيعي وفي

[1]. المصدر السابق ،ص104

[2]. المصدر نفسه، ص 106

الوقت نفسه واجب احترامه من طرف صاحبه ومن غيره. كما أن السعادة الخاصة لا تتناقض مع السعادة العامة لأن الشروط واحـدة هي: الأمن والحـرية والازدهـار وبهذا ((فإن الأخلاق التي يورثها العمل بمبدأ التعلق بالدنيا أخلاق السعادة التي هي قوام الحياة الطيبة))[(1)].

ب/ الأسرة ما بعد الحداثية وانقلاب قيم الحداثة

إن التفصيل المطلق الذي لجأت إليه الحداثة الغربية في نظام الأسرة، أفرز آفات أسرية واجتماعية لا حصر لها، و أنتج شكلا آخر من الأسرة اصطلح عليه طه عبد الرحمان باسم "الأسرة المابعد حداثية"، و هي من جنس الأسرة الحداثية وند لها في الوقت نفسه، أي وليدتها وضرتها، أي هي امتداد للأسرة الحداثية وانقلاب وانفصال عن قيمها في الوقت ذاته، كما انفصلت الأسرة الحداثية عن القيم التقليدية. هذا الدور الجديد للحداثة، المـركز فيه هو المرأة (مركزية المرأة) أو ما يعرف باسم النقد النسوي* . فمعظم الكتابات المعاصرة تسعى إلى ربط وعي النساء بذواتهن بمنطق ما بعد الحداثة، أي بالمنطق الذي يسعى إلى هدم القواعد النظرية التي قامت عليها مجتمعات الحداثة. لقد أصبحت المرأة بموجب هذا المنطق ما بعد الحداثي تعي أن الرجل – صانع الحداثة- كان رجلا مستبدا، يوظف العقل توظيفا يسمح له بممارسة سلطته على المرأة، ولقد أصبحت النساء يعين ضرورة تفكيك العلاقات الاجتماعية القائمة على الموروث المنحدر إليهن من الحداثة، فوجدن من يؤازرهن في مساعيهن التفكيكي خصوصا مثقفي شعوب ما بعد المرحلة الاستعمارية، وعند الخضر أصحاب الطبيعة، ثم عند الأقليات التي تعتبر نفسها

---

[1]. المصدر نفسه ، ص 109

*. ظهر هذا النقد النسوي كخطاب منظم في الستينات ، واعتمد على حركات تحرير المرأة ،التي طالبت بحقوق المرأة المشروعة في العالم الغربي، ولا تزال حركة النقد النسوي على صلة وثيقة بحركات النساء مطالبة بالمساواة، والحرية الاجتماعية والاقتصادية والثقافية وتعد "فرجينيا وولف" من رائدات حركة هذا النقد حينما اتهمت العالم الغربي بأنه مجتمع "أبوي"، منع المرأة من تحقيق طموحاتها المختلفة، وفي فرنسا تزعمت هذه الحركة "سيمون دي بوفوار" وزعمت أنه لابد من تخليص المرأة من تبعيتها للرجل وإزالة كل الفوارق الطبيعية وغير الطبيعية بينهما. انظر : ميجان الرويلي، سعد البازغي: دليل الناقد الأدبي، دار العبيكان، السعودية ،ط1، 1995 ، ص ص164،16

مضطهدة مثل اللواطيين والسحاقيين ومشتهي المماثلة Homosexualité . هذا الوعي الذي خول للمرأة أن تنتصب كذات مستقلة عن الرجل، تجسد في الأسرة عبر الزواج بالمنظور والخطاب الماركسي ، كون الزواج هو في الأصل استرقاق للمرأة ((و حتى يضفي على الصراع الأسري صبغة الصراع الطبيعي، فقد زعم أن أول تعارض طبقي وقع في التاريخ، صادف تطور التنازع بين الرجل والمرأة في نطاق الزواج.))[1] .

ومن نتائج انتصاب المرأة كذات مستقلة عن الرجل ظهرمصطلح الأنوثة FENIMINISME، و حل محل تحرير المرأة، إذ يقوم على رؤية تفترض مركزية المرأة أولا، وأن المرأة دائما في حالة صراع كوني مع الرجل، ومع السلطة الأبوية والزوجية، واستحالة التواصل بين الذكر والأنثى، ومحاولة تحطيم الفحولة والقضاء على الرجل المتسلط، وتحسين أداء الأنثى في عملية الصراع هذه؛ التي تصل في مرحلة تالية إلى الجنوسة أو الجندر، الذي هو عبارة عن زيادة التمركز حول المرأة، وإيقاد نيران الصراع مع الرجل[2]. وتعتمد الجنوسة أو الجندر على إلغاء أي نوع من أنواع التمايز بين الرجل والمرأة تحت ذريعة إخراج المرأة من الهيمنة الذكورية، و حصار الهوية.

وبعد مرور أكثر من خمسين سنة على صدور كتاب Le Deuxième sexe " الجنس الثاني" لـ"سيمون دي بوفوار"، حصلت المرأة في الغرب على حريات لم تكن تحلم بها، فليس للمرأة حق الزواج ممن تحب، والطلاق متى تريد فقط، بل لها الحق في الإجهاض، وفي الدخول في أي نوع من العلاقات الجنسية خارج مؤسسة الزواج، وفي الاختيار في أن تصبح أما أو بين أن تعزف عن إنجاب الأطفال. كما حصلت المرأة على الحق في التعلم والتعليم، والتصويت، والمشاركة في الحياة السياسية والاقتصادية والتشريعية... ومع هذا الإحراز كله يظل الخطاب النسوي قائما، يطالب بمزيد من الحقوق ،وضمن ما يطالب به التكافؤ في المقاعد السياسية بين الرجل والمرأة ،وكأن هناك عائقا ما يعوق اقتحامها مجال الحياة السياسية.

ونتيجة للجوء الأسرة ما بعد الحداثية إلى التفصيل المطلق، أيضا ظهرت آفات أخلاقية مست جوهر العلاقات بين أفراد الأسرة، اصطلح عليها طه عبد الرحمان باسم "الإمعية"

---

1 . طه عبد الرحمان، روح الحداثة، مصدر سابق ، ص 11

2. أميمة أبو بكر، شيرين شكري، المرأة والجندر، دار الفكر، دمشق،سوريا، ط1 ،2002 ، ص115

أي فقدان الخصوصية الأخلاقية بين أفراد الأسرة، بعدما كانت هذه الخصوصية الأخلاقية محفوظة في الأسرة الحداثية و التي اصطلح عليها باسم "المروءة"[1]. فالإمعية هي التبعية إلى الغير عندما يفقد كل فرد واجبه الأخلاقي، و تذهب مروءته ومن خصائص الإمعية ومظاهرها:

- إلغاء سلطة الأب، ورجحان الكفة لصالح الأم في رعاية الأولاد، أي انفرادها بالسلطة الوالدية كاملة.

- إنهاء تحكم الأب في النسل، والزوجة وحدها من تقرر الإنجاب من عدمه،وعدد الأولاد، وأيضا منافسة الرجل في نسبة الأولاد إليها.

- إنهاء الصفة النموذجية للأب، أي غياب مبدأ الاقتداء في علاقة الطفل بالأب، ليحل محله أطباء ومستشارين يسترشد بهم الطفل في جلب مصالحه.

- التفريق بين الأب والابن، أي التقليل من المرجعية الأبوية في تربية الأطفال، والتركيز على قدراتهم الهائلة في التكيف مع الأوضاع المستجدة، مثل تقبل الأزواج الجدد.

هذه المظاهر جعلت من الأسرة ما بعد الحداثية تتحول من علاقة تحقق السعادة إلى علاقة تقوم على جو اللعب، والتركيز على الطفل (علاقة البنوة) سواء قبل الحمل أو أثناء الحمل أو بعد الحمل، والتي بدورها ورثت حياة منفصلة، سببها فصل الأخلاق عن الدين (التعلق بالدنيا). فانقلبت حياة الأسرة ما بعد حداثية من سعادة متوهمة إلى شقاء وتعاسة واقعة، وكأنها جسد بلا روح.

ولا يمكن لهذه الأسرة أن تحفظ نفسها من هذه الآفات وغيرها إلا إذا تخلت عن التفصيل المطلق، والأخذ بأسباب التفصيل الموجه الذي أخذت به الحداثة الإسلامية، على الرغم من أن جانب الخطاب النسوي الغربي يحمل في طياته رغبة ملحة في إقحام المجتمعات العربية والإسلامية في بحر الحداثة المتلاطمة أمواجه. لكن يا ليت أن ينتبه رواد هذا الخطـاب إلى الاستغلال الذي يسلط على الـمرأة في الغرب باسـم الحـرية والمساواة ((لعل استغلال المرأة، والزج بها في الوضع السياسي والاجتماعي، واستثمارها من خلال ذلك كورقة ضغط على المجتمعات والحكومات، واستغلال المؤتمرات الدولية التي

1. طه عبد الرحمان، روح الحداثة، مصدر سابق، ص 114

تعقد بشأن المرأة مثل: المرأة والسكان، مؤتمرات الأسرة، ومحاولات استصدار توصيات، أو توجيهات تبيح الإجهاض، وتدعو إلى الإفراط في حرية المرأة دون حدود أو قيود ،هو خير دليل على الاستغلال السيء لمثل هذه الدعوات في المجتمعات والدول الأخرى غير الغربية))[1].

هذه الحقيقة بدأت تكتشف عند نساء الغرب اللائي أدركن أنهن ضحية إيديولوجية التطور والتقدم، والتي كانت تملي على المرأة أن تحقق ذاتها بعيدا عن الأمومة ،وما تتطلبه من ارتباطات وثيقة بالأطفال و الأسرة، وهن اليوم يدركن أن تحقيق ذواتهن لن يكون إلا في إطار علاقتهن بأسرهن وبالمجتمع، انه صوت الفطرة.

هذه الحقيقة جاء بها الإسلام في الوقت الذي كانت فيه البشرية غارقة في ظلمات الجاهلية، فالإسلام كفل حقوق المرأة في الوقت الذي كانت فيه أوربا-رمز الحياة والحضارة اليوم- ضائعة بين دروب الخرافة والأسطورة من جهة، وسطوة رجال الكنيسة وأباطرتها من جهة أخرى. هذه المرأة التي كانت تعقد بشأنها مؤتمرات وملتقيات لتحديد طبيعتها، أكد الإسلام منذ قرون أن شأنها عظيم، ودورها رائد في المجتمع الإنساني. فالإسلام أكد على أن المرأة أحد شطري النوع الإنساني، أو بالأحـرى أحد شقي النفس الواحدة قال تعـالى((يا أَيها الناسُ اتقُوا ربكُمُ الذِي خَلَقَكُم مِن نَفْسٍ واحِدةٍ وخَلَقَ مِنْها زوجها...))[2]. فالمرأة شقيقة الرجل من حيث الأصل و المنشأ والمصير، تشترك معه في عمارة الكون، ولا فرق بينهما في عموم الدين في التوحيد والاعتقاد، وفي عموم التشريع في الحقوق والواجبات لقوله صلى ا عليه وسلم ((إنما النساء شقائق الرجال))[3].

وقد اقتضت حكمة الخالق أن الذكر ليس كالأنثى في صفة الخلقة، والهيئة والتكوين، وكأن من آثار هذا الاختلاف في الخلقة الاختلاف بينهما في القوى والقدرات الجسدية والعاطفية. وهنا تنكشف فكرة القوامة التي أنكرتها الحضارة التغريبية المعاصرة. ويترتب على هذه الحقيقة الثابتة أحكام شرعية كلية ثابتة ثبات هذه الحقيقة منها: أحكام الأسرة، فالأسرة في الإسلام هي وحدة بناء المجتمع ،يترتب على قدرتها و تماسكها سلامة

---

[1]. سالم القمودي: حركة الفكر بين التلقائية والتوجيه القسري، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت،لبنان، 2006 ، ص 199

[2]. سورة النساء، الآية 1

[3]. أخرجه أبو داوود والترمذي

المجتمع و صلاحه ،فالأسرة المسلمة تهدف إلى تحقيق غاياتها بتبادل السكن و الرحمة والمودة بين أفرادها. قال تعالى((وِمِن آَيِاتِهِ أَن خَلَقَ لَكُم مِن أَنْفُسِكُم أَزواجا لِتَسكُنُوا إِلَيها وجعلَ بينَكُم مودةً ورحمةً إن فِي ذَلِك لَآياتٍ لِقَومٍ يتَفَكَرُون))[1].

و للمرأة دور أساسي في قوة الأسرة و تماسكها، وأي اختلال في أداء المرأة لمسؤوليتها في الأسرة ينعكس أثره على أفرادها . فالمجتمع الصالح يقف بحزم في مواجهة سفاهات الجاهلية الحديثة و المعاصرة؛التي تهون من دور المرأة في الأسرة، أو من أهمية قيامها بمسؤوليتها تجاهها، و هو أهم عمل تقوم به المرأة المسلمة لمصلحة المجتمع .

فالعلاقة بين الرجل والمرأة في المجتمع الإسلامي، ليست تصادم وندية كما صور ذالك أدعياء الحرية في الحضارة الغربية، وإنما تكامل وتآلف، ومن مقاصد هذا التكامل حصول السكن للرجل والمودة والرحمة بينهما، ولفظ السكن لا يوجد أبلغ منه في اللغة العربية إذ يعني الأمن والراحة والطمأنينة والأنس، وهو ما ينعكس إيجابا عليهما وعلى أولادهما ومن ثم على المجتمع كله.

فالشريعة الإسلامية راعت الفطرة، وأقامت العدل، حفظت للمرأة حقوقا تفوق بكثير من حيث الأهمية تلك الحقوق التي تضمنتها وثيقة حقوق الإنسان الصادرة عن هيئة الأمم المتحدة، والقائمة على أساس المساواة التماثلية. ومن هذه حقوق المرأة في الإسلام: حق المرأة في الزواج حسب الشريعة الإسلامية، وحقها في الأمومة، وحقها في أن يكون لديها بيت وتكون ربته، ويعتبر مملكتها الصغيرة، حيث يتيح لها الفرص الكاملة في ممارسة وظائفها الطبيعية الملائمة لفطرتها. ولهذا فالشريعة الإسلامية تحرم التمييز الظالم ضد المرأة. الذي يخل بحقوقها، ويخدش كرامتها. بل تدعو إلى إحاطتها بكامل الرعاية والاحترام ،لقوله عز وجل((...وعاشِرُوهُن بِالْمعرُوفِ...))[2]، وقوله صلى ا عليه وسلم((استوصوا بالنساء خيرا))[3].

وبهذا فالنهوض الحقيقي بالمجتمع يستوجب الاهتمام بالأسرة، من أجل الحماية السلمية للمجتمع وللإنسانية قاطبة، وأيضا فتح النوافذ الصحية ليعيش الناس حياة طيبة، وهذا لن

---

[1]. سورة الروم، الآية 21

[2]. سورة النساء، الآية 19

[3]. رواه مسلم

يتأتى إلا في ضل مبادئ الشريعة الإسلامية، رغم الحملات الدؤوبة لتشويه الإسلام وتشويه وضع المرأة فيه، وما ذلك إلا لشدة ما تعانيه المرأة الغربية في واقع أمرها من جور، وعنت الحياة وفق المبادئ والأنظمة البشرية غير المهتدية بالهدي الرباني.

ثانيا: مبدأ الرشد

الرشد هو مبدأ يتفق مع الحداثة، ومع التصور التداولي الإسلامي، أي بلوغ رتبة الوصاية على الذات في الفكر والفعل. فالرشد هو الخروج من حالة القصور إلى حالة النضج، والقصور هو التبعية للآخرين قولا وفعلا. فالذين يأخذون بالحداثة الغربية من مفكري العرب إنما هم لم يحققوا مبدأ الرشد، لأنهم ظلوا تابعين مقلدين لغيرهم، لا تتحقق فيهم الحداثة الحقة، كونهم مستغرقين في الإتباع، ويعوزهم الإبداع؛ ولعل الجواب الذي قدمه كانط في السؤال: ما الأنوار؟، يعد النموذج الذي يبصر المرء على ضرورة استخدام فكره دون إشراف الغير عليه، مع وقوع المسؤولية عليه لا على غيره. يقول كانط: ((ماذا تعني الأنوار؟ إنها خروج الإنسان من حالة قصوره، ذلك القصور الذي يكون الإنسان ذاته مسؤولا عنه، وأنا أعني بالقصور عجز الإنسان عن استخدام فهمه؛ دون توجيه الآخرين. كما أقول بأن الإنسان ذاته هو المسؤول عن ذلك القصور، لأن السبب فيه لا يعود إلى عيب في الفهم وإنما يرجع إلى غياب القدرة على اتخاذ المواقف الشجاعة في استخدام الفهم دون قيادة الآخرين. إن شعار الأنوار يتلخص في هذه العبارة: أجرؤ على استخدام فهمك الخاص.))[1].

فمبدأ الرشد كركن أساسي في التطبيق الإسلامي للحداثة -كما يرى طه عبد الرحمان- لن يقوم إلا إذا استند بدوره إلى مبدأ الاستقلال، فيتحقق الإبداع الموصول بما تقرر نفعه، لا الإبداع المفصول، مقطوع الصلة بالماضي يقول:((لا شيء يجب على المسلم أن يمارس فيه استقلاله أبلغ وجه مثلما يجب عليه في مجالات اتصاله بعطاءات الآخرين الذين سبقوه في الحداثة، وذلك لكي يتمكن من حفظ خصوصيته.))[2].

[1]. ايمانويل كانط ، ما هو عصر الأنوار ، في كتاب الفلسفة الحديثة ، نصوص مختارة ، اختيار وترجمة محمد سبيلا، عبد السلام بن عبد العالي، إفريقيا الشرق ،المغرب، 2001 ، ص287.

[2]. طه عبد الرحمان، روح الحداثة، مصدر سابق، ص 144

ويمكن أن نحدد ثلاثة مستويات يتم وفقها تحقيق مبدأ الرشد في الحداثة الإسلامية:

1/ الترجمة المبدعة وتأثيل القول الفلسفي

ليس بوسع أحد أن ينكر تأثر الحضارة العربية الإسلامية بتراث غيرها من الأمم والحضارات الأخرى، خصوصا تراث اليونان. فالتاريخ يؤكد على أن القرن الثاني الهجري أو الثامن الميلادي يعد العصر الذهبي للترجمة، إذ اشتد فيه فعل نقل التراث اليوناني إلى الحظيرة العربية الإسلامية، إلى حد أثار المناقشات والجدل حول أهمية الترجمة و قيمتها، فانفتح على إثره باب البحث والنظر في مدى تفوق الحضارات المختلفة، والمفاضلة بينها؛ وبوجه خاص البحث في خصائص وسمات الحضارة اليونانية، والمقارنة بينها وبين الحضارات الأخرى. ويعد أبوحيان التوحيدي من المصادر الرئيسية في هذا المجال، إذ يكرس فصولا بأكملها في كتابة الإمتاع والمؤانسة لهذا الموضوع. فتواردت صنوف الترجمة منذ ذلك الحين حتى العصر الحالي، إذ ساهمت الترجمة في توسيع فضاء المكون الثقافي العربي، وتغيير الكثير من ملامح الثقافة المقلدة، وهذا بتقويض الكثير من جوانب مكوناتها التقليدية باسم التجديد أو التحديث كما يحلو للبعض تسميته. هذه الوضعية جعلت من الحضارة العربية الإسلامية أسيرة أفكار غيرها، عاجزة عن رفع الوصاية عنها،واتضح أنه لا سبيل للخروج من هذه الحالة إلا بتجديد ممارسة الترجمة، أي الوفاء بمقتضيات الترجمة الحداثية الحقة كما يرى ذلك طه عبد الرحمان. لكن قبل البسط في هذه الرتبة من الترجمة الإبداعية يجب التطرق إلى أشكال وأصناف الترجمة وتفاضل مراتبها كما حددها طه عبد الرحمان وهي ثلاث:

أ/ الترجمة التحصيلية

وهي ترجمة حرفية لكل ما تضمنه النص المترجم لفظا ومعنى، مع التمسك بتمام الصورة التعبيرية، فالترجمة التحصيلية* هي التي تتولى نقل النص الفلسفي بجميع مكوناته الأصلية والفرعية، إذ تستحوذ عليها اللغة في صيغها الصرفية، وبناها التركيبية، والعمل على نقلها بتمام كيفياتها، وكل مقتضياتها إلى اللغة الناقلة، يقول: ((فالمترجم التحصيلي

* . في كتابه "الحق العربي في الاختلاف الفلسفي" يطلق طه عبد الرحمان على هذا الصنف من الترجمة اسم: الترجمة التعليمية. وفي كتابه "روح الحداثة" اسم: الترجمة التركيبية.

إذن هو عبارة عن المترجم الذي ينقل النص الفلسفي على مقتضى التحصيل، لا فرق بينه وبين المتعلم، إلا أن هذا يتلقى تعلمه بقصد التمكن فيه، وهو يتلقاه بقصد تمكين المتلقي منه))[1] .

و بهذا فالترجمة التحصيلية تقوم على نقل البنى النحوية التي صيغت بها البنى الدلالية، سواء تعلق الأمر بالصيغة المفردة أو العبارات المركبة. وتمسكا بالحرفية التركيبية تزيد حظوظ المترجم من انتقاء شبه التراكيب المضطربة، والعبارات الركيكة، ويضرب طه عبد الرحمان مثالا على هذا النمط من الترجمة. وهو نمط الترجمة في المغرب الذي يقوم على مبدأ التعلم والتعليم، أي التحصيل والتوصيل، فالمتفلسف المغربي صار يمارس فعل الترجمة بتعلمها ابتداء وحفظا لصورها اللفظية، وبتعليمها انتهاء، وحفظا لدقائقها المضمونية. فطلب التعلم يورث الحرفية اللفظية التي تجعل المترجم التحصيلي يقابل اللفظ باللفظ. وطلب التعليم يورث الحرفية المضمونية التي تجعل المترجم التحصيلي يقابل المعنى بالمعنى. فالترجمة التحصيلية بذلك هي استنساخ العناصر اللفظية والمضمونية الدالة في النص الأصلي أو المنقول، أي التشدد والحفاظ على الصيغ اللفظية، والبناء التركيبي الذي وردت به عبارات النصوص المراد نقلها. فالترجمة التحصيلية دون غيرها من طرائق الترجمة الأخرى تورث لدى المتلقي آفة التطويل وإبعاده عن الفهم، وإرهاق فكره، وإهدار وقته، وقد عبر ابن تيمية عن هذا التطويل، وآفته في كلمة جامعة ((إتعاب الأذهان، وتضييع الزمان وكثرة الهذيان.))[2].

ب/ الترجمة التوصيلية

وهي التي تفي بغرض الأمانة المضمونية، أي التي تتوخى الحرفية المضمونية، لا يحصل فيها استقلال عن محاكاة المضمون الأصلي للنص المترجم أو المنقول، فالترجمة التوصيلية* لا يستحوذ عليها هم اللغة أو اللفظ كما هو الحال في الترجمة التحصيلية، إنما يستحوذ عليها هم المعرفة، أي تتبع المكونات المعرفية للنص المنقول، ومراعاة

---

1 .طه عبد الرحمان، فقه الفلسفة -1- الفلسفة والترجمة ، مصدر سابق، ص 305

2. نفس المصدر السابق نفسه ، ص 328

* . في كتابه: الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، يطلق طه عبد الرحمان على هذا الصنف من الترجمة اسم: الترجمة التعليمية. وفي كتابه : روح الحداثة، اسم الترجمة الدلالية

مضامينه ومعانيه . فالمترجم التوصيلي هو الذي يختص بنقل البنى المعنوية التي وردت بها البنى المنطقية في النص الأصلي، سواء تعلق الأمر بمجموعة المدلولات الاصطلاحية واللغوية، أو بمجموعة القيم والمثل العليا، ومتى تمسك المترجم بالحرفية المضمونية أو الدلالية متى وقع في تهويل بعض المضامين، مما يجعل المتلقي ذو اللسان العربي يستغربها ويستشعر العجز من نفسه إزاءها، فلا يقوى على الاعتراض عليها، أو وضع ما يضاهيها من معان أخرى يقول طه عبد الرحمان: ((فالمترجم التوصيلي إذن هو عبارة عن المترجم الذي ينقل النص الفلسفي على مقتضى التوصيل، لا فارق بينه وبين الراوي، إلا أن هذا ينقل ما علم به بقصد أخبار المتلقي، بينما هو ينقله إليه بقصد تعليمه))[1].

ويستشهد على هذا النموذج من الترجمة ،المتمسك بحرفية المضمون دون حرفية اللفظ أو التركيب، بما حاول ابن رشد القيام به من رفع الركاكة على العبارة الفلسفية وسماها "شروح". لكن الحقيقة حسب- طه عبد الرحمان- هي ليست شروحا وإنما إعادة ترجمة لهذه النصوص الفلسفية بعيدا عن النص الأصلي، لعدم معرفة ابن رشد باللغة اليونانية، ولا باللغة السريانية، وتوصل بهذه الشروح إلى مستوى الترجمة التوصيلية التي تفي بغرض الأمانة المضمونية بسبب إجلاله البالغ لأرسطو يقول: ((فهذا واحد من المتقدمين وليس بأوحدهم وهو أبو محمد عبد الحق بن سبعين، الفيلسوف الصوفي القريب العهد من ابن رشد يصف هذا الأخير بأنه بلغ النهاية في تقليد "أرسطو" حتى أنه لو سمعه يقول: إن القائم قاعد في زمان واحد، لقال به و اعتقده، وأكثر تآليفه من كلام أرسطو، إما يلخصها، وإما يمشي معها (...) ولا يعول عليه في اجتهاده، فإنه مقلد لأرسطو.))[2].

وقد قارن طه عبد الرحمان بين نصوص أرسطو في اللغة اليونانية، ونصوص ابن رشد الشارحة لها، ووجد فيها كثيرا من الخلاط والغلاط، ماحيا بذلك من غير تحسر كل مجهودات أسلافه في ملاءمتها مع مقتضيات المجال التداولي الغربي، واستحق بذلك تسميته: ابن رشد مفكر غربي بلسان عربي. يقول طه عبد الرحمان :((على الرغم من تمكن ابن رشد أكثر من أسلافه من فهم مؤلفات أرسطو، لما توفر له من الشروح المختلفة والمفصلة، ولو أننا اكتشفنا عند مقارنة بعض تفاسيره مع ما جاء في النصوص

---

1. المصدر السابق ، ص 336
2. طه عبد الرحمان،فقه الفلسفة -2- كتاب المفهوم والتأثيل - مصدر سابق، ص11

اليونانية الأصلية أخطاء غير قليلة في هذا الفهم، فإننا نرى أنه أخطأ كلية في منطلقاته الفلسفية فضل الطريق إلى إنشاء فلسفة عربية، وأعاد الفلسفة إلى ما كانت عليه في لباسها اليوناني الأصلي... فكان بحق فيلسوفا غربيا بلسان عربي، لا فيلسوفا غربيا بعقل عربي، لذلك يكون قد أمات الفلسفة بالنسبة إلينا، وأحياها بالنسبة لغيرنا.))[1].

ج/ الترجمة التأصيلية

وهي التي تتوخى التصرف في النص الأصلي ألفاظا ومعان، بما يتلاءم مع عبقرية اللغة المنقول إليها، وما يتناسب والقارئ العربي، أي ما يناسب مجاله التداولي، حتى لكأنها تنفي بتأصيلها عملية النقل، فتقع في نفس القارئ العربي موقع الأصل. والمترجم المؤصل* هو الذي يقصد رفع عقبات الفهم الزائدة عن الضرورة من طريق المتلقي، ثم إقداره على التفاعل مع المنقول بما يزيد في توسيع آفاقه، وتزوده بأسباب الاستقلال في فكره. كما أن المترجم المؤصل لا ينقل أكثر عناصر النص الفلسفي أصولا و فروعا كما يفعل المترجم التوصيلي، وإنما ينقل أقل ما يمكن منها ،مما يثبت فائدته في النهوض بقدرة المتلقي على التفلسف يقول طه عبد الرحمان: ((فالمترجم التأصيلي هو إذن عبارة عن المترجم الذي ينقل النص الفلسفي على مقتضى التأصيل، لا فارق بينه وبين المؤلف سوى أن هذا ينشئ ابتداء من نصوص متفرقة معلومة وغير معلومة، دامجا بعضها في بعض، وذاك ينشئ ابتداء من نص واحد معلوم دامجا بعضه في بعض)) [3].

فالمترجم التأصيلي في هذه الحالة لا يستحوذ عليه هم الحرفية اللفظية، كما هو الحال في الترجمة التحصيلية، ولا هم الحرفية المضمونية كما هو الحال في الترجمة التوصيلية، وإنما يستحوذ عليه هم الفلسفة، فيتعقب المكونات الفلسفية للنص مستخرجا منها المواضع الاستشكالية، والآليات الاستدلالية فيها، وقائما في هذا الاستخراج بالموجبات التداولية للغة المنقول إليها. فالمترجم التأصيلي يتصرف في دلالات النص الأصلي وتراكيبه معا، بحسب ما يوجبه نقل بناه المنطقية على وفق مقتضيات المجال التداولي الإسلامي، متحملا

---

1. طه عبد الرحمان: فقه الفلسفة-1- الفلسفة والترجمة، مصدر سابق، ص 362

* . في كتابه: الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، يطلق طه عبد الرحمان على هذا الصنف من الترجمة اسم: الترجمة الإبداعية. وفي كتابه: روح الحداثة اسم: الترجمة الاستكشافية

3. طه عبد الرحمان،فقه الفلسفة -1- الفلسفة والترجمة، المصدر السابق، ص 262.

بذلك مسؤولية استقلاله عن هذه الدلالات والتراكيب باعتبارها تمارس نوعا من الوصاية عليه. وحتى يقضي المتفلسف العربي على آفة الإتباع والتقليد، ومن أجل أن يرفع همته نحو اليقظة الفلسفية الحية، لامناص له من أن يخرج من الإتباع التحصيلي والتوصيلي الموروث في ممارسة الترجمة، والذي يتقيد فيه بحرفية اللفظ، وبحرفية المضمون، يكون المآل عدم أصالة المنقول الفلسفي.

ولا خروج له إلا بابتكار نمط في الترجمة غير مسبوق، يختص بانتزاع المعاني الفلسفية الأساسية من النص الأصلي، وتفعيلها بمزاوجتها بالمعاني الفلسفية المستمدة من المجال التداولي، حتى إذا بلغ هذا التزاوج بينهما غايته انبثقت عنه جملة من الإشكالات التي تفتح الطريق لقيام تفلسف فيه من الأصالة بقدر ما فيه من الحداثة، وفيه من الخصوصية بقدرما فيه من الكونية. يقول طه عبد الرحمان:((ومن هذا فالمترجم الإبداعي يزاوج ما وسعه ذلك بين الإشكال و شكله الواردين في النص الأصلي، وبين بعض الإشكالات والأشكال التي يقتضيها مجاله التداولي، مجتهدا في أن يستوفي فيها من المقتضيات المضمونية والمنهجية ما يضاهي ما استوفاه صاحب هذا النص في إشكاله و في شكل هذا الإشكال، ومتى كان الأمر كذالك اتضح أن الترجمة الإبداعية لا تتلاءم إلا مع مبدأ الكونية الفلسفية المتفتحة، فهو وحده الكفيل بتحرير التفلسف إما تنويعا لاستشكالاته، أو توسيعا لاستدلالاته))[1].

ومن أجل هذا يدعو طه عبد الرحمان إلى ضرورة مراجعة الصور والأنماط التي خضعت لها الترجمة العربية والإسلامية للنصوص الفلسفية، وهذه المراجعة المطلوبة للفلسفة لن تتم في اعتقاده إلا عبر الانتقال من مرتبة الاشتغال بها إلى رتبة الاصطناع لها. وسعيا منه للنهوض بفقه الفلسفة، وطلبا لتمحيص النظر في المنقول الفلسفي المترجم قصد اقتراح نموذج تطبيقي عن الترجمة العربية للنص الفلسفي، فقد اختار أن يترجم "الكوجيتو" الديكارتي لما له من دور في رسم وجه الفلسفة الغربية الحديثة، وكذا لرمزيته الدالة على العقلانية: أنا أفكر إذن أنا موجود. « moi je pense donc je suis existe »

وعند وقوفه عند مكامن الخلل في الترجمة التحصيلية والتوصيلية عند بعض من نقلوا الكوجيتو إلى الصيغة العربية، ينتهي طه عبد الرحمان إلى رتبة الترجمة التي يحسبها

---

1. طه عبد الرحمان: الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، مصدر سابق، ص150

منبهة للفكر، موقظة للحس، باعثة على العطاء في مجالنا التداولي وفق عبارة "انظر تجد". وهي المقابل التأصيلي للكوجيتو الديكارتي. فهذه العبارة تحمل من الدلالات ما يكفي لحمل المتفلسف على نبذ الجمود وطلب اليقظة، كونها توسع آفاق الإدراك الفلسفي توسيعا، تشل معه حركة العقل الجامد على النزعة الحداثية، والعامل بمقتضيات عبارة الكوجيتو سواء في صيغتها الأصلية، أو في صيغتها المترجمة الشائعة: "أنا أفكر إذن أنا موجود"، والتي يمكن أن نصطلح عليها بالصيغة الوجودية التي انحصرت في ذات المتكلم "أنا" وحده، بمعنى أن الإنسان "كموجود" أو "كشيء" عند ديكارت لا يدرك وجود ذاته إلا على مقتضى صيغة المتكلم.

ولكي تتسع آفاق الممارسة الفلسفية يجب استبدال الكوجيتو التكلمي، بالكوجيتو الخطابي، ليكون المخاطب هو الأصل والمتكلم هو الفرع، فعبارة "انظر تجد" لا تدفع ثقل الترجمة السابقة للكوجيتو فحسب؛ بل تستشرف حلولا لمشاكل المجتمعات الحداثية خارج إطار العقلانية التي أنتجت هذه المشاكل، وفي الوقت نفسه تدعو الإنسان إلى فتح باب التأمل والنظر في عالم الحس يقول: ((فمن ينظر قد ينظر في أحواله وأفكاره، وفيما يختص به من صفات، فيجد نفسه التي بين جنبيه، أي نفسه هي موجودة الذي لا يفارقه (...) ومن ينظر قد ينظر في المعاني التي تضمنتها نفسه فيجد إلاهه، أي هو موجوده الذي يعرف أنه خالقه (...) ومن ينظر قد ينظر في الاعتقادات التي تضمنتها نفسه ،والصفات التي يتصف بها ربه، فيجد عالمه الذي يحيط به، أي عالمه هو موجوده الذي يشك في إدراكه.))[1]، فالعقل لا يخرج من الوجود ليؤسس لفكرة مجردة عن هذا الوجود، وإنما ينطلق من النظر في الوجود المعطى ليبني تصورا عن وجود ممكن، وهنا تبرز الحاجة إلى النظر والافتقار إليه لا في المجال التداولي العربي الإسلامي فقط، بل في المجال التداولي الحداثي عامة.

إن الترجمة التي قدمها طه عبد الرحمان للكوجيتو "انظر تجد" تحمل معاني الاجتهاد في إطار الترجمة التأصيلية، وهي التي تفتح آفاق تفلسف جديدة للمتلقي العربي، ومن غير أن يعني هذا إنكار دور مراتب الترجمة الأخرى. لكن طالب الفلسفة يلزمه أولا تلقي النصوص الفلسفية عبر الترجمة التأصيلية حتى تحصل له الملكة الفلسفية، ثم تتلوها

1. طه عبد الرحمان، فقه الفلسفة -1- الفلسفة والترجمة، مصدر سابق، ص299

الترجمة التوصيلية ليدرك الفرق بين المضامين الفلسفية، فيقتبس منها ما شاء، ويصرف عنها ما شاء بحسب طاقته وحاجته، ثم الترجمة التحصيلية ليدرك الفروق بين التعابير الفلسفية فيقتبس ما شاء ويطرح ما شاء، ويكون في كل هذا بتعبير طه عبد الرحمان مخيرا لا مكرها، يقضا لا غافلا مجددا لا مقلدا[1].

2/ القراءة الحداثية المبدعة للنص القرآني

بعدما فرغ طه عبد الرحمان من تقديم اعتراضاته فيما يتعلق بموضوع الترجمات الفلسفية التراثية المعاصرة؛ والتي ورثت الإتباع لا الإبداع، والتقليد لا التجديد، وتصنيفه لمراتب الترجمة وصولا إلى الترجمة التأصيلية، التي تراعي المجال التداولي العربي .ها هو يتناول بالفحص والنقد للقراءات الحداثية للقرآن الكريم، و يكشف عن محاولتها فصل القراءة التفسيرية للقرآن عن الرؤية الاعتقادية المبدعة والموصولة، وتقرر لديه أن هذه القراءات الحداثية للنصوص القرآنية تحقق قطيعة معرفية بينها وبين القراءات التراثية التي هي على نوعين:

-إحداهما القراءات التأسيسية القديمة التي قام بها المتقدمون، مفسرين كانوا أو فقهاء أو متكلمين، أو صوفية. والأخرى القراءات التجديدية الحديثة التي قام بها المتأخرين، سلفيين إصلاحيين كانوا أو سلفيين أصوليين، أو إسلاميين علميين، وخص بالذكر كلا من طنطاوي، ومصطفى محمود، ومحمد شحرور. و يؤكد طه عبد الرحمان على أن القراءات التراثية هي تفسيرات للقرآن الكريم، ولا تنفك تضع للإيمان أسسه النظرية، أي أنها قراءات ذات صفة إيمانية.

- ثانيهما القراءات الحداثية، فهي تفسيرات للآيات القرآنية تخرج عن هذه الصفة الإيمانية كونها؛ تمارس تقليد التطبيق الغربي الذي من نتائجه محو خصوصيه الـنص القرآنـي، اصطلح عليها طه عبد الرحمان بـ "القراءات البدعية الانتقاديـة" يقـول: ((فـالقراءات الحداثية لا تريد أن تحصل اعتقادا من الآيات القرآنية، وإنما تريد أن تمارس نقدها علـى هذه الآيات.))[2]

1. طه عبد الرحمان، فقه الفلسفة -2- القول الفلسفي، المفهوم والتأثيل- مصدر سابق، ص48

2. طه عبد الرحمان، روح الحداثة مصدر سابق، ص166

فطه عبد الرحمان لم يسع إلى هدم الآليات المنهجية التي يستند عليها "المقلدة الحداثيون" في قراءاتهم الخاصة للقرآن الكريم، بل سعى برؤية منهجية واضحة إلى تفكيك خططهم التي تروم قطع القرآن عن الوحي والأخلاق باسم العقلنة والأنسنة والأرخنة. ولم يكتف صاحب المشاريع الفكرية والفلسفية الموصولة، بجواهر التراث الإسلامي بعملية التفكيك وبيان نقاط الضعف في هذه القراءات، بل قام بالبناء على الآليات التنسيقية التي جاءت بها هذه القراءات، بروح علمية متميزة، حيث أفرغها من محتواها الغربي الانتقادي المفصول، ليؤسس عليها قراءة حداثية للقرآن الكريم تمثلت أبرز خصائصها في أنها قراءة اعتقادية مبدعة وموصولة بالوحي الإلهي.

ولعل أهم المحاولات الحداثية التي عملت على قراءة بعض الآيات القرآنية على هذا المقتضى الانتقادي المقلد المفصول تلك التي تمثلها قراءة محمد آركون كشرط – حسب رؤيته الحداثية- لقيام إسلاميات تطبيقية كعنوان لمشروعه البديل والمتجاوز للإسلاميات الكلاسيكية، الذي يهدف إلى إعادة قراءة التراث الإسلامي قراءة نقدية، و ذلك ما يفهم من قوله: ((كل من يقرأ كتاباتي يعرف أني حريص كل الحرص على نقد التراث المعرفي الإسلامي منذ ثلاثين عاما، وأنا أحاول انتهاك أطره التقليدية الموروثة الجامدة و تحديداته ومفاهيمه ورؤيته للعالم وللوجود(...) لكي افتح له آفاقا لم تكن في الحسبان، ولكي أخرجه من عزلته وإغلاقه الدغمائي المزمن.))[1].

كذلك قراءة نصر حامد أبو زيد، الذي يؤكد على أن تحديد مكانة العقل الإسلامي ومنتجاته الفكرية بالنسبة للعقل الحديث ومكتسباته النظرية، يشكل الهدف العلمي لنقد العقل الإسلامي، وقراءته قراءة حداثية. ويحذر من ((التورط مرة أخرى في بناء منظومة معرفية أصيلة و مؤصلة للحقيقة، لأنها سوف تؤدي لا محالة إلى سياق دغمائي مغلق.))[2].

---

[1]. محمد آركون، قضايا في نقد العقل الديني، ترجمة، هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت،لبنان، 1998 ، ص150

[2]. نصر حامد أبو زيد، الخطاب الديني المعاصر وآلياته، ومنطلقاته الفكرية (الإسلام والسياسة)، المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية ،الجزائر ، 1995 ، ص70

بالإضافة إلى قراءات المدرسة التونسية ممثلة في عبد المجيد الشرقي، و طيب تيزيني و أيضا حسن حنفي وغيرهما. فعمد طه عبد الرحمان إلى الكشف على الكيفية التي باشرت بها هذه القراءات الحداثية في إنجاز مشروعها الحداثي، وبرأيه فقد إتبعت هذه القراءات استراتيجيات وصفها بأنها خطط انتقادية.

أ/ خطط القراءة الحداثية المقادة

1**/ خطة التأنيس أو الأنسنة**

إختصت هذه الخطة الأولى بنقل الآيات القرآنية من الوضع الإلهي إلى الوضع الإنساني ، قاصدة إلغاء القدسية عنها، فصارت وانتهت إلى تقرير المماثلة اللغوية بين القرآن وغيره من النصوص البشرية الأخرى. يقول محمد آركون: ((لقد اقترحت مصطلح الأنسنة لكي أدعو بإلحاح إلى ضرورة إحياء الموقف الفلسفي في الفكر العربي خاصة والفكر الإسلامي عامة، وكنت أعتقد و لا أزال بأنه لا سبيل إلى الاعتناء بمصير الإنسان اعتناء شاملا نقديا، منيرا، محررا، بدون التساؤل الفلسفي عن آفاق المعنى التي يقترحها العقل، ويدافع عنها))[1].

والأنسنة هنا ليست أكثر من تأكيد لمفهوم العلمنة، كونها تؤكد على حرية البحث عن المعنى، الذي يترسخ و يغتني من خلال الممارسة الرصينة للاستماع والمناقشة، وهذا موقف ثقافي وصلت إليه الحداثة عندما اتخذت موقفا نقديا من المسألة الدغمائية الأصولية، التي نعيشها باسم الحقيقة الدينية الواحدة المطلقة، والتي تنفي ما يخالفها كما يرى محمد آركون. و يؤكد طه عبد الرحمان على أن عملية النقل هذه من الوضع الإلهي إلى الوضع البشري تتم بواسطة عمليات منهجية خاصة منها.

- حذف عبارات التعظيم التي يستعملها جمهور المؤمنين في كلامهم عن كتاب ا عز وجل مثل: القرآن الكريم، الذكر الحكيم، قال عز وجل، صدق ا العظيم ...
- استبدال مصطلحات مقررة بأخرى جديدة من وضع الإنسان، كاستبدال الخطاب النبوي مكان الخطاب الإلهي، العبارة مكان الآية...

---

1. محمد آركون، معارك من اجل الأنسنة في السياقات الإسلامية ، ترجمة، هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، لبنان، ط1، 2001 ، ص84

- التفريق بين مستويات مختلفة من الخطاب الإلهي كالتفريق بين الوحي والمصحف، القرآن الشفوي والقرآن المكتوب.
- المقارنة بين القرآن والنبي عيسى عليه السلام، فكما أن القرآن كلام ا ، فكذلك عيسى عليه السلام رسول ا و كلمته، فكلاهما بنية واحدة، رغم اختلاف العناصر المكونة لكل منهما[1].

2/ خطة التعقيل أو العقلنة

إختصت هذه الخطة الثانية بالتعامل مع الآيات القرآنية بجميع المنهجيات والنظريات الحديثة، قاصدة إلغاء الغيبية بوصفها عائقا أمام القراءة الحداثية، و إعادة تعريف النص الديني ذاته من خلالها، والتوسل بالمناهج المقررة في علوم القرآن، والعلوم الإنسانية والاجتماعية و منجزاتها: كالتفكيكية عند جاك دريدا، و الآركيولوجية عند ميشال فوكو، عبر المقارنة اللغوية؛ والتي تسمح للباحث من أن يتحرر من أسر النصوص الدينية وهيبتها، وتجعله يرى هذه النصوص على حقيقتها المادية، كونها كلام مدون في مادة مما يساعده على تحليلها تحليلا موضوعيا. ومحاولة إلغاء الغيبية في الخطة انتهت إلى تقرير المماثلة الدينية بين القرآن وما سواه من النصوص الدينية الأخرى. يقول محمد أركون: ((لكننا نعتقد أن أي نقد حقيقي للعقل الديني ينبغي أن يتمثل في استخدام كل مصادر المعقولية والتفكير التي تقدمها لنا علوم الإنسان والمجتمع، من أجل زحزحة إشكالية الوحي من النظام الفكري، والموقع الابستيمولوجي الخاص بالروح الدوغمائية، إلى فضاءات التحليل والتأويل التي يفتحها الآن العقل الاستطلاعي الجديد المنبثق حديثا.))[2].

ومن أجل رفع وإزالة عائق الغيبية يجب التعامل مع الآيات القرآنية بكل وسائل النظر التي توفرها المنهجيات والنظريات الحديثة، ويتم هذا التعامل وفق منهجية خاصة نذكر منها:

---

1. طه عبد الرحمان، روح الحداثة، مصدر سابق، ص179

2. محمد آركون، القرآن من التفسير الموروث إلى نقد الخطاب الديني، ترجمة، هاشم صالح، دار الطليعة بيروت ،لبنان، ط1، 2001 ، ص58

- نقد علوم القرآن ،على أساس أن هذه العلوم النقلية قوالب معرفية جامدة متحجرة، تمنعنا من قراءة النص القرآني بأسباب النظر العقلي الصريح.
- التوسل بالمناهج المقررة في علوم الإنسان والمجتمع في قراءة النص القرآني كغيره من النصوص الأخرى، كاللسانيات، علم التاريخ، علم النفس....
- إطلاق سلطة العقل، كون النص القرآني لا فرق بينه و بين النصوص الأخرى، ولا وجود لآية تمتنع على اجتهاد العقل، أي لا حدود يقف عندها العقل، ولا وجود لآفاق يتقيد بها. هذا يعني أنه يمكن تغيير مفهوم الوحي واستبداله بمفهوم تأويلي آخر يصوغه العقل، وينقيه من اللامعقول كونه رمزا للأسطورة والخرافة والطقوس الجامدة[(1)]. وفي هذا يؤكد محمد أركون على أن كلمة "وحي" لا يمكن استخدامها بسهولة فيقول: ((إنها محتاجة لأن تخضع لدراسة جديدة ودقيقة، فنحن حتى الآن لا نعرف ما هو الوحي، ولا يوجد أي كتاب في أي مكتبة في العالم يطرح مشكلة الوحي، وفق العقلانية الحديثة ومنهجيتها.))[(2)].

3/ خطة التأريخ أو الأرخنة

هي الخطة الثالثة التي تنبني عليها القراءة الحداثية المقلدة، وتستهدف إطلاقية القرآن وتحويلها إلى نسبية ظرفية، مرتبطة بمكانها وبيئتها وزمانها، وهذا مـ ـن أجل رفع عـ ـائق الحكمية، أي أن القرآن الكريم جاء بأحكام ثابتة وأزلية، فالتحليل التاريخي للنصوص الدينية كفيل بإضاءتها والكشف عن مشروطيتها التاريخية.وعليه ((يجب أن تكون المقاربة التاريخية مقاربة عصرية بالتقنيات، والاهتمامات والأسئلة العصرية؛ التي نلقيها على أنفسنا، أي ليس التاريخ سرد حوادث، أو نسخ ما روي، وما قيل إنما هو نقد للتراث الديني والتاريخي بمعطياته ومادته.))[(3)].

فالتحليل التاريخي إنما الغرض منه هو تقويض الفكرة التي يؤمن بها المسلمون والقائلة بتعالي الإسلام عن الأمور الدنيوية التاريخية المتحولة. لكن الحقيقة هي أن الدين إنما هو

---

[1]. طه عبد الرحمان، روح الحداثة، مصدر سابق، ص 182

[2]. محمد آركون ، الإسلام والحداثة، مجلة التبيين، ع3 ، الجمعية الثقافية الجاحظية، الجزائر، 1990 ، ص202

[3]. محمد الطالبي، الحركات الإسلامية، أداة رعب في يد سياسيين، حوار الخبر الأسبوعي، ع99 ، من 24-30 جانفي 2001 ، الجزائر، ص12

ظاهرة اجتماعية، تخضع للسيرورة التاريخية، تلاحظ وتفسر وفق شروط موضوعية متنوعة. والقراءة التاريخية للنصوص القرآنية، وفي وصلها بإطارها الزماني والمكاني تتم بواسطة عمليات منهجية خاصة نورد منها ما يلي:

- توظيف المسائل التاريخية المسلم بها في تفسير القرآن، كمسألة أسباب النزول، الناسخ والمنسوخ، المحكم والمتشابه... من أجل تقرير البنية التاريخية الجدلية للآيات القرآنية.
- تغميض مفهوم الحكم ،كون الأحكام الواردة في النصوص القرآنية تارة تكون على شكل وضعية الأمر، وتارة أخرى على صيغة الخبر، وهذا ما يؤدي إلى اختلاف شديد في القيمة التشريعية لآيات الأحكام، وفي صفتها الإلزامية.
- إضفاء النسبية على آيات الأحكام ومظهرها هو اختلاف الفقهاء في فهم الآيات على حسب ظروفها التاريخية المتقلبة للمجتمع الإسلامي، وبهذا تفقد هذه الآيات صفة الإطلاقية، وتصبح ذات معان متغيرة.
- تعميم الصفة التاريخية على العقيدة، إذ يذهب أهل القراءة الحداثية إلى أن التاريخية لا تدخل على آيات الحدود والقصاص والمعاملات، فقط بل تدخل أيضا على آيات العبادات[1].

بعد التفصيل الدقيق في آليات ونتائج الخطط النقدية التي اتبعتها القراءة الحداثية، بأعين نقدية صارمة لفيلسوف لا يمارس نقده إلا ليمهد للتأسيس والإبداع، وهذا لا يتم إلا باستيعاب الأطروحات الأخرى، والمضي بعد ذلك إلى تجاوزها. ونتيجة لهذا عرج طه عبد الرحمان على تقويم هذه القراءة الحداثية، انطلاقا من مرجعيتها نفسها، أي انطلاقا من الحداثة ذاتها. مع التأكيد على أن القراءات الحديثة للآيات القرآنية كانت أبعد من الحداثة ، بحيث لا يمارس أصحاب هذه القراءة الحداثية فعل الرؤية الحداثية المستقلة، بقدر ما أعادوا أنتاج الفعل الحداثي كما حصل في تاريخ غيرهم، ويظهر هذا التقليد في كون خططهم الثلاث مستمدة من واقع الصراع الديني في أوربا؛ خاصة ذلك الذي قاده الأنواريين ضد رجال الكنيسة، والذي أفضى بهم إلى تقرير مبادئ ثلاثة أنزلت منزلة قوام الواقع الحداثي الغربي،وهي:

---

1. طه عبد الرحمان، روح الحداثة، مصدر سابق، ص185

- يجب الاشتغال بالإنسان وترك الاشتغال بالإله، وبمقتضى هذا المبدأ تمت مواجهة الوصاية الثقافية والعقدية للكنيسة، وهذا ما بسطه هؤلاء في خطة التأنيس.
- يجب التوسل بالعقل وترك التوسل بالوحي، وبمقتضى هذا المبدأ تمت مواجهة الوصاية الفكرية للكنيسة وهذا ما بسطه هؤلاء في خطة التعقيل.
- يجب التعلق بالدنيا، وترك التعلق بالآخرة، وبمقتضى هذا المبدأ تمت مواجهة الوصاية السياسية للكنيسة و هذا ما بسطه هؤلاء في خطة التأريخ[1].

ولاعجب أن يتهافت هؤلاء القراء المقلدين ،على ما كل أنتجه العمل بهذه المبادئ في المجتمع الغربي، من معارف وعلوم مناهج ونظريات، فيندفعون إلى إسقاطها على الآيات القرآنية معيدين إنتاج نفس النتائج التي توصل إليها علماء الغرب بصدد التوراة والإنجيل.

و كما جرت العادة مع القراءات الفلسفية النقدية الصادرة عن طه عبد الرحمان،إذ لا يكتفي هذا الفيلسوف بالنقد والتفكيك المنهجي لأهداف القراءة الحداثية المقلدة، وتقويض الآليات التنسيقية ؛ التي توصلت بها لبلوغ أهدافها، دون الإتيان ببديل، بل ينتقل إلى بيان الأسس التي تنبني عليها القراءة الحداثية المبدعة للآيات القرآنية، وشروط بلوغها. مع التأكيد على أنه لا دخول للمسلمين إلى الحداثة إلا بحصول قراءة جديدة للقرآن، لأنه سر وجود الأمة الإسلامية، وجوهر صنعها للتاريخ. وعليه يؤكد طه عبد الرحمان على أن القراءة النبوية دشنت الفعل الحداثي الإسلامي الأول، واستئنافها يتطلب ((تدشين الفعل الحداثي الثاني، بإحداث قراءة تجدد الصلة بالقراءة النبوية، قادرة على توريث الطاقة الإبداعية في هذا العصر، كما أورثتها القراءة المحمدية في عصرها.))[2].

وخطط القراءة الحداثية ذات الإبداع الموصول، تعتمد على الآليات التنسيقية التي جاءت بها القراءة الحداثية المقلدة، لكن بمضامين ذات صلة بالوحي والتراث الإسلامي، أي أن القراءة الحداثية المبدعة سوف تستبدل هذه الأهداف السلبية في القراءة الحداثية المقلدة بأهداف إيجابية مستخدمة الوسائل نفسها. فإذا كانت القراءة الحداثية المقلدة تسعى دوما إلى الهدم، فإن القراءة الحداثية المبدعة سوف تسعى دوما إلى البناء، وهذا هو الاختلاف الجوهري بين القراءتين.

---

[1]. المصدر السابق ، ص189

[2]. المصدرنفسه ، ص 193

ب/ خطط القراءة الحداثية المبدعة

قبل الخوض في هذه الخطط المبدعة، يؤكد طه عبد الرحمان على ضرورة مراعاة شرطين أساسيين لقيام هذه القراءة المبدعة هما: ترشيد التفاعل الديني، أي رعاية التفاعل الديني مع النص القرآني. وتجديد الفعل الحداثي، أي إعادة إبداع الفعل الحداثي المنقول. ويترتب عن هذين الشرطين حسب الرؤية الطاهائية نتيجة في غاية الأهمية بخصوص الحداثتين الإسلامية والغربية، هي أنه إذا كان الفعل الحداثي الغربي قام على أساس التصارع مع الدين؛ فإن الفعل الحداثي الإسلامي لا يقوم على أساس التصارع وإنما على أصل التفاعل مع الدين.والخطأ الجسيم الذي ارتكبه أدعياء الحداثة المنقولة والمقلدة هو إنكارهم لهذا التفاعل، وإعراضهم عنه، إذ أن التفاعل مع الدين يولد لدى المسلم الطاقة الإبداعية يقول:((فبقدر ما تعتمل في صدره القوة الإيمانية بقدر ما تستعد ملكاته للإنتاج والإبداع.))[1].وخطط القراءة المبدعة التي حددها طه عبد الرحمان هي:

1- **خطة التأنيس المبدعة**

وهي أول خطة للمضي نحو قراءة حداثية مبدعة، تجمع بين الترشيد الديني والتجديد الحداثي، و خطة التأنيس لا تقصد محو القدسية على نحو القراءة المقلدة وإنما تشتغل بتكريم الإنسان يقول:((خطة التأنيس المبدعة هي عبارة عن نقل الآيات القرآنية من وضعها الإلهي إلى وضعها البشري تكريما للإنسان.))[2].

فمبدأ استخلاف الإنسان في الأرض أهله للفوز بغاية التكريم، فإذا كان التأنيس المقلد قد اشتغل بدفع ما يتوهم أنه يضر بالأصالة الإنسانية؛ فإن التأنيس المبدع يشتغل بجلب ما ينفع هذه الأصالة، إذ أن تحقيق المنافع كفيل بدفع الأضرار والمفاسد،على هذا الأساس يكون التأنيس المبدع أكثر تغلغلا في الحداثة من التأنيس المقلد، وبذلك تبطل المماثلة اللغوية التي زعمها أهل التأنيس المقلد في القرآن الكريم. إذن فالعبرة بالمضامين لا بالعبارات فحسب، فالمضمون العقدي هو المعيار المعتمد. ومن المعلوم أن الآيات القرآنية ((أحدثت وما زالت تحدث تثويرا عقديا جوهريا لا يمكن أن يحدثه كلام آخر، ولو بلغ من الكمال ما بلغ، و ما ذاك إلا لأنه يرفع مفهوم التوحيد إلى أعلى درجات التجريد؛ التي

---

1. المصدر السابق، ص194
2. المصدر نفسه ، ص197

لم يرفعه إليها قول غيره لا سابق ولا لاحق))[1]. وبناء على هذا فلا نظير للنص القرآني في حادثته اللغوية مصداقا لقوله عز وجل ((قُلْ لَئِنِ اجتَمعتِ الْإِنْسُ والْجِن علَى أَن يأْتُوا بِمِثْلِ هذَا الْقُرآنِ لَا يأْتُون بِمِثْلِهِ ولَو كَان بعضُهُم لِبعضٍ ظَهِيرا))[2].

2- خطة التعقيل المبدعة

وهي ثاني خطة للمضي نحو قراءة حداثية مبدعة تجمع بين الترشيد الديني والتجديد الحداثي، فإذا كان التعقيل المقلد ينشغل بدفع الغيبيات ، فان التعقيل المبدع يشتغل بتوسيع العقل يقول: ((خطة التعقيل المبدعة هي عبارة عن التعامل مع الآيات القرآنية بكل وسائل النظر والبحث التي توفرها المنهجيات والنظريات الحديثة توسيعا لنطاق العقل))[3].

وهذا التعامل العلمي مع القرآن الكريم لا يضعف التفاعل الديني في شيء، ما إن تخلينا عن أسلوب الإسقاط عند العمل بهذه المنهجيات والنظريات الحديثة، إذ يمكننا أن نضفر فيها بالأسباب المنهجية التي تستطيع أن تستكشف بعض المعالم المميزة للعقل؛ الذي يختص به القول القرآني. وهكذا يستعيد العقل نوره ولكن ليس بانتزاعه من عالم الغيب وإنما بتوسيع آفاقه ليدرك الآفاق القيمية، وحينئذ تبطل المماثلة الدينية التي أقامتها خطة التعقيل المقلد من وجهين : أحدهما أن العقل في النص الديني توحيدي بينما هو في النص المادي وثني. وثانيهما أنه إذا سلمنا أن النصوص الدينية المنزلة إنما هي تجليات لوحي واحد ، وكل تجل يصدق الذي سبقه ويهيمن عليه ،وجب أن يكون النص القرآني مهيمنا عليها جميعا فيفضلها عقلا. وبناء على هذا فلا نظير للنص القرآني في حداثته الدينية كونه يوسع من مدارك العقل، و ملكاته التي تشتغل كلها وفق مبدأ التدبر، وبهذا فالعقل القرآني يصل الظواهر بالقيم، والأحداث بالعبر مصداقا لقوله عز وجل ((إِن فِي خَلْقِ السماواتِ والْأَرضِ واخْتِلَافِ الليل والنهارِ لَآياتٍ لِأُولِي الْأَلْبابِ))[4].

---

1. المصدر السابق ، ص199

2. سورة الإسراء: الآية 88

3. المصدر نفسه، ، ص199

4. سورة آل عمران، الآية 190

3/ خطة التأريخ المبدعة.

وهي ثالث خطة للمضي نحو قراءة حداثية مبدعة، تجمع بين الترشيد الديني و التجديد الحداثي، فإذا كان التأريخ المقلد ينشغل بمحو الحكمية، فإن التأريخ المبدع يشتغل بترسيخ الأخلاق والقيم الإنسانية الأساسية يقول: ((خطة التأريخ المبدع هي عبارة عن وصل الآيات القرآنية بظروف بيئتها وزمنها، وسياقاتها المختلفة ترسيخا للأخلاق))[1].

فإذا كانت الظروف الأولى هي أول تحقق لهذه القيم والأخلاق، فإنه كلما تجددت الظروف والسياقات أمكن تجدد تحقق القيم والأخلاق، ويتجدد الإيمان بها، فتكون الآيات محفوظة بحفظ قيمها في مختلف الأطوار والأحوال. و التأريخ لا يستعيد اعتباره بمحو الحكمية، وإنما بالإرتقاء بمفهوم الحكم، فلم تعد آية الحكم تنحصر فيما تأتي به من تشريع، وإنما يتسع الحكم لما يرمي إليه من هذا التشريع من تخليق، فيصبح للآية وجه قانوني وآخر أخلاقي مع تبعية الأول للثاني.

وهكذا تبطل المماثلة التاريخية لأن النص القرآني لا يضاهيه أي نص آخر باعتباره نصا خاتما، يمتد في الزمن إلى ما وراء زمنه، حتى يكون كل زمن أتى هو زمن تحققه، وفي الوقت نفسه يؤهل الإنسانية إلى تاريخية مستقبلية، بدلا من التاريخية الماضوية،يقول: ((فلابد للنص الخاتم أن يكون نصا راهنيا وأن تكون راهنيته راهنية دائمة))[2]. مصداقا لقوله عز وجل ((...ونَزلْنَا علَيك الْكِتَاب تِبيانًا لِكُل شَيءٍ وهُدى ورحمةً وبُشْرى لِلْمُسلِمِين))[3]. وقوله صلى ا عليه وسلم ((كتاب ا فيه نبأ من كان قبلكم، وخبر ما بعدكم وحكم ما بينكم...))[4].

ج/ النص التراثي وآليات قراءته.

إن الثنائية الفكرية التي بلورها خطاب النهضة العربية، كالأصالة والمعاصرة، التقليد والحداثة، الماضي والراهن، ما تزال مهيمنة على آليات إنتاج التصورات والمنظومات

---

1. طه عبد الرحمان، روح الحداثة، ص202
2. المصدر نفسه، ص204
3. سورة النحل، الآية 89
4. من حديث طويل عن الحارث الأعور، رواه الشيخان

الفكرية العامة في الثقافة العربية والإسلامية المعاصرة، تتمحور كلها أساسا حول إشكالية قراءة التراث، فتكاثرت الأعمال المنشغلة بالتراث دراسة وتقويما. ولعل أهم ما ارتبطت به القراءة في التراث الإسلامي ارتبطت بالتفسير والتأويل؛ باعتبارهما طريقين لاستخراج المعنى وإظهاره من النص، إذ ارتبط التأويل بالاستنباط، في حين غاب على التفسير النقل والرواية، وبين التأويل والتفسير يكمن بعد أصيل هو دور القارئ في مواجهة النص، والكشف عن دلالاته، وبهذا ((فالمؤول لابد أن يكون على علم بالتفسير، يمكنه من التأويل المقبول للنص، وهو التأويل الذي لا يخضع النص لأهواء الذات وميول المؤول الشخصية والإيديولوجية.))[1].

وفي خضم سيل من القراءات المعاصرة للتراث يقدم المفكر طه عبد الرحمان مشروع قراءاته للنص التراثي، وفق منهج غير مسبوق يأخذ بالنظرة الشمولية التكاملية في مقابل النظرة التجزيئية التفاضلية، وبأدوات مأصولة، وليس بأدوات منقولة، مؤكدا على أن قراءة النص التراثي وتقويمه إنما هي ((مطالبة النص بالتدليل على وسائله أو مضامينه))[2].فأخذ على عاتقه زحزحة التقليد المعاصر في قراءة التراث، الذي آثر أصحابه الاقتصار على نقد مضامين النص التراثي، من دون اعتبار الوسائل التي عملت على توليد هذه المضامين وتشكيل صورها.

ينطلق طه عبد الرحمان في مشروعه الشمولي التكاملي -على حد تعبيره- من دعوى أن: التقويم الذي يتولى استكشاف الآليات التي تأصلت وتفرعت بها مضامين التراث، كما يتولى استعمالها في نقد هذه المضامين، يصير لا محالة إلى الأخذ بنظرة تكاملية[3].

ولإثبات هذه الدعوى ارتكز التقويم الطاهائي على ثلاثة مرتكزات هي:

---

[1]. نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص، دراسة في علوم القرآن، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب ، ط3، 1996 ، ص234

2. طه عبد الرحمان، تجديد المنهج في تقويم التراث، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط3، 2007، ص23

[3]. المصدرنفسه ، ص81

1- نقد الخطابات التجزيئية في قراءة التراث

سعى طه عبد الرحمان في نقده للخطابات التجزيئية التفاضلية في قراءة التراث إلى الكشف عن المظاهر الأساسية التي يتجلى فيها تجزيء التراث، للوقوف على الأسباب العامة التي أفضت إلى المظاهر التجزيئية، و قد انطلق من دعوى مفادها ((أن التقويم الذي يغلب عليه عملية الانشغال بمضامين النص التراثي، ولا ينظر البتة في الوسائل اللغوية والمنطقية التي أنشئت وبلّغت بها هذه المضامين يقع في نظرة تجزيئية إلى التراث.))[1].

هذه الدعوى استند في إثباتها على مقدمة التركيب المزدوج للنص، واعتبر أن كل نص حامل لمضمون مخصوص، وأن كل مضمون مبني بوسائل معينة، ومصوغ على كيفيات محددة؛ بحيث لا يتأتى استيعاب المستويات المضمونية القريبة والبعيدة للنص، إلا إذا أحيط علما بالوسائل والكيفيات العامة والخاصة التي تدخل في بناء هذه المستويات المضمونية. لذا فكل قراءة تراثية تأخذ بالمضامين من دون الوسائل التي أنتجتها، واقعة في الإخلال بحقيقة التلازم بين طرفي النص المضمون والآليات. كما أن تقسيم المضامين التراثية إلى أجزاء بينها تفاضل، وانتقاء ما حسن منها ينتمي أصحابها إلى النزعة المضمونية؛التي حملتهم على اعتناق النظرة التجزيئية، بالإضافة إلى توسلهم بآليات مستمدة من مجالات ثقافية أخرى غير التراث العربي الإسلامي، يسميها طه عبد الرحمان بالآليات الاستهلاكية، وحصرها في صنفين أساسيين هما: الآليات العقلانية، والآليات الإيديولوجية والفكرانية.

بهذا ميز طه عبد الرحمان في القراءات المعاصرة للتراث بين نوعين: الأولى مضمونية تقوم على الاكتفاء بالمضامين النصية دون الوسائل التي أنتجتها؛ على اعتبار أن حصيلة التراث مردودة كلها إلى جملة من المضامين والمحتويات التي هي في حاجة إلى الاستيعاب والتوظيف، بسبب المتطلبات والأهداف العلمية والعملية. أما النزعة الثانية تجزيئية تقسم المضامين التراثية إلى قطاعات متمايزة فيما بينها، وتفضيل بعضها على بعض بحجة أن في تلك المضامين ما هو حي يحتمل أن تربط أسباب الحياة فيه بالحاضر والتوجه إلى المستقبل، وفيها ما هو مردود لا يستحق الدرس بحجة أنه ميت ينبغي قطع

---

1. المصدر السابق ، ص23

صلاته بالحاضر؛ حتى لا يضر بآفاقه المستقبلية. ويستدل طه عبد الرحمان على هذه النظرة التجزيئية في قراءة التراث بقراءة د. محمد عابد الجابري كنموذج؛ باعتباره أكثر المفكرين المعاصرين اشتغالا بالتراث، والمنظرين له عبر كتبه الثلاث:" نحن والتراث"، "تكوين العقل العربي""، بنية العقل العربي"،في صورة دعوى متميزة باسم: دعوى التعارض الأصلي لنموذج الجابري يقول: ((إن نموذج الجابري في تقويم التراث يقع في تعارضين اثنين أحدهما التعارض بين القول بالنظرة الشمولية، والعمل بالنظرة التجزيئية، والثاني التعارض بين الدعوة إلى النظر في الآليات وبين العمل بالنظر في مضامين الخطاب التراثي في الآليات.))[1].

لقد عبر بوضوح الجابري عن منحاه الفكري الشمولي في تقويم التراث، وإنكاره المسلك الذي سلكه المستشرقون في قراءتهم للتراث العربي الإسلامي، وتفكيك وحداته إلى أجزاء متناثرة إذ يقول ((إن النظرة الكلية لها ما يبررها سواء تعلق الأمر بعلم البلاغة أو بعلم النحو، أو علم الفقه وأصوله، أو بعلم الكلام، فهذه العلوم مترابطة متداخلة بصورة تجعل منها مظاهر أو فروعا لعلم واحد هو البيان.))[2]. فرغم هذا البناء الشمولي للتراث إلا أن الجابري وقع في التناقض بين النظرة الشمولية والتطبيق التجزيئي؛ الذي دعا فيه إلى التعامل مع العلوم العربية على اختلافها بصورة تجزيئية، إذ قسمها إلى أنظمة معرفية متفاضلة لا رابطة بينها وهي: النظام المعرفي البرهاني، كون البرهان مقولة متعلقة بالصورة الاستدلالية العقلية. والنظام المعرفي البياني كون البيان مقولة متعلقة بالصيغة اللفظية. والنظام المعرفي العرفاني كون العرفان مقولة متعلقة بالمضمون المعرفي، ((ألا ترى أن وحدة التراث تتفكك في يده إلى أجزاء متعارضة متعالية فيما بينها.))[3].

أما الوجه الثاني في التناقض الذي وقع فيه الجابري هو النظر في الآليات؛ أي الاشتغال بالآليات المنتجة للنصوص التراثية تحليلا و فحصا وتركيبا وترتيبا... إلا أنه لم يباشر بنفسه استخراج هذه الآليات المنهجية للفكر العربي،وإنما استنبطها من نصوص

1. المصدر السابق، ص29

2. محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي- دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفي في الثقافة العربية- المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، 1986، ص300

3. طه عبد الرحمان، تجديد المنهج في تقويم التراث، مصدر سابق، ص33

القدامى* والخطاب الذي دار بشأنها؛ سواء بالنسبة للآليات الفقهية والأصولية، أو الآليات البلاغية، أو الآليات العرفانية.

ومن الاعتراضات التي يقدمها طه عبد الرحمان عن القراءة المعاصرة وآلياتها المتوسلة في فهم وتفسير و تأويل التراث نجد ما يلي:

- عدم التمرس والدربة في استخدام الآليات العقلانية المنقولة، فضلا عن غياب الإحاطة التامة والكافية بتقنياتها وإجراءاتها.
- عدم التمهيد لإنزال هذه الآليات العقلانية على التراث، بنقد كاف وشامل لهذه الآليات قصد تبيين كفايتها الوصفية وقدرتها التحليلية، وقوتها الاستنتاجية.
- المعرفة التراثية ليست معرفة نظرية خالصة كأدوات العقلانية المجردة ؛وإنما لها تعلق راسخ بالحقيقة العملية التي تتصل بالقيم السلوكية المكتسبة، بالتعاون مع الغير في إطار الصواب وتحقيق الاتفاق. وإنزال معايير العقل النظري المنقولة على مثل هذا العقل العملي الذي تميز به التراث، لن يؤدي إلا إلى استبعاد أجزاء من التراث بحجة ضآلة درجتها العقلانية.
- استناد القراءات المعاصرة للتراث إلى مبدأ التسييس، وحمل التراث على ما يحمله في سياقه الاجتماعي من دلالات الصراع من أجل ممارسة السلطة، و إن اختلفت في تحديد شكله، ثوريا كان أو إصلاحيا أو تأسيسيا.
- إغفال القراءات المعاصرة حقيقة؛ هي أن التراث أقرب إلى التأنيس منه إلى التأسيس أي أن التراث يولي الجانب الأخلاقي والجانب المعنوي الروحي وظيفة رئيسية في النهوض بالفكر، فتكون قيمة النص المقروء من جهة التأنيس في الفوائد العملية، والآثار المعنوية التي يولدها عند القارئ أكثر من الجوانب التسييسية والمادية.

---

* . يورد طه عبد الرحمان هنا نموذجين من نصوص القدامى التي استقى منها الجابري هذا التقسيم الثلاثي وهما: القشيري في تفسيره لطائف الإشارات، المجلد الأول. و كامل الملطاوي في كتابه: الصوفية في إلهامهم.

2- التأسيس لقراءة تكاملية للتراث

بعد الاعتراض على آليات ووسائل القراءة التجزيئية التفاضلية للتراث، كونها نقلت من مجال تداولي مغاير للمجال التداولي الإسلامي، ولكون الناقلين لها لم يحيطوا بتمام أسرارها التقنية، ينتقل طه عبد الرحمان إلى مستوى التأسيس لقراءة تكاملية للتراث اعتمادا على آليات التقريب التداولي بين المنقولات الأجنبية و المجال التداولي الأصلي، منطلقا من دعوى التداول الأصلي يقول: ((لا سبيل إلى تقويم الممارسة التراثية ما لم يحصل على الاستناد إلى مجال تداولي متميز عن غيره من المجالات بأوصاف خاصة، ومنضبطة بقواعد محددة، يؤدي الإخلال بها إلى آفات تضر بهذه الممارسة.))[1].

ومن مضمون هذه الدعوى، يتبين أنها مبنية على ثلاثة أركان هي:

أ- تميز المجال التداولي الإسلامي عن غيره من المجالات الأخرى، و هذا التميز يعود إلى ثلاثة أسباب كبرى: لغوية وعقدية ومعرفية، تؤسس لأسباب التواصل والتفاعل داخل هذا المجال. فاللغة أداة من أقوى الأدوات التي يستخدمها المتكلم لتبليغ مقاصده إلى المخاطب والتأثير فيه بحسب هذه المقاصد. وبقدر ما تكون الأسباب اللغوية مألوفة للمخاطب، وموصولة بزاده في الممارسة اللغوية فهما وعملا، يكون التبليغ أفيد والتأثير أشد.

أما العقيدة فلا تقل في نظر طه عبد الرحمان نهوضا بمقتضيات التواصل والتفاعل من الأسباب اللغوية، فلولا الصبغة العقدية الدينية للأسس الأولى للممارسة التراثية؛ لما تمتعت هذه الممارسة بما نعلمه عنها من السعة والثراء.

أما المعرفية فترتبط بما يتناقله المتخاطبون بواسطة لغتهم، وما يتعاملون به بموجب عقيدتهم، فهي جملة مضامين دلالية، وطرق استدلالية تتوسع بها المدارك العقلية وتتفتح بها آفاق العالم[2].

ب- تحديد قواعد ضبط المجال التداولي الإسلامي؛ إذ ينطلق طه عبد الرحمان في تحديد هذه القواعد من مبدأ عام تتفرع منه جميع القواعد التداولية الضابطة لمجال الممارسة

---

1. طه عبد الرحمان، تجديد المنهج في تقويم التراث،مصدر سابق، ص243

2. . المصدر نفسه ، ص ص 245،246

التراثية أسماه بـ: مبدأ التفضيل وصاغه على الوجه التالي ((ليس في جميع الأمم أمة أوتيت من صحة العقيدة، وبلاغة اللسان وسلامة العقل؛ مثلما أوتيت أمة العرب تفضيلا من ا .))[1]

أما قواعد الأصل اللغوي فتحدد -حسب طه عبد الرحمان- الكيفيات التي تكون بها اللغة العربية أبلغ من سواها وهي:

- **قاعدة الإعجاز:** أي التسليم بأن اللسان العربي استعمل في القرآن الكريم بوجوه من التأليف، وطرق في الخطاب يعجز الناطقون عن الإتيان بمثله عجزا دائما.
- **قاعدة الانجاز:** أي الالتزام بإنشاء الكلام جريا على أساليب العرب وعاداتهم في التبليغ.
- **قاعدة الإيجاز:** أي الاختصار في العبارة وتأدية المقاصد.

أما قواعد الأصل المعرفي فتحدد الكيفيات التي يكون بها العقل الإسلامي العربي أسلم من غيره وهي:

- **قاعدة الإتساع:** أي التسليم بأن المعرفة الإسلامية حازت اتساع العقل بطلبها النفع في العلم والإصلاح في العمل.
- **قاعدة الإنتفاع:** أي التوسل بالعقل النظري طلبا بالأسباب الظاهرة للكون، والإنتفاع بتسديد العقل العملي
- **قاعدة الإتباع:** أي التوسل بالعقل الوضعي طلبا للعلم بالغايات الخفية للكون، واتباع إشارات العقل التداولي.

و يؤكد طه عبد الرحمان على أن هذه القواعد التداولية تتناول المظاهر الثلاثة للممارسة التراثية: المظهر التفضيلي، الذي يمد هذه الممارسة بأسباب التمايز وتثبيت الهوية، وإظهار الخصوصية. والمظهر التأصيلي، الذي يمد أهلها بأسباب التواصل واستنهاض الهمم إلى العمل. والمظهر التكميلي، الذي يمدهم بأسباب التفاعل والإنتاج والإبداع[2].

ج- الآفات المترتبة عن الإخلال بقواعد المجال التداولي، وقد نبه طه عبد الرحمان إلى أن قواعد المجال التداولي الإسلامي تتعرض للضرر، كلما وردت على مجال التداول

---

1. المصدر السابق، ص252

2. المصدر نفسه، ص256

الإسلامي ظواهر ثقافية أو حضارية منقولة، مما يترتب عنه آثار تمس سلبا بالممارسة التراثية تواصلا وتفاعلا. و قد ميز طه عبد الرحمان في هذا الضرر الذي يطال المجال التداولي بين ضروب متعددة، تختلف باختلاف عدد القواعد التي لحقها الضرر في كل أصل تداولي. فقد يرتبط بالمظهر التفضيلي ويؤدي إلى فقدان مجال التداول عامل الإدارة عبر التناقل في الإنهاض العقدي، والتقهير في الإنهاض اللغوي، والتكاسل في الإنهاض المعرفي، مما يعطل قدرته على الإنهاض.

أما حين يرتبط الضرر بالمظهر التأصيلي فيؤدي إلى فقدان مجال التداول عامل الفعل مما يعطل قدرته على الإنتاج عبر التعود في الإنتاج العقدي، والاحتباس في الإنتاج اللغوي، والتوقف في الإنتاج المعرفي.

أما حين يرتبط الضرر بالمظهر التكميلي فينتج عنه فقد المجال التداولي عامل الاعتبار وتتعطل معه قدرته على التوجيه، عبر السهو في التوجيه العقدي، واللغو في التوجيه اللغوي، واللهو في التوجيه المعرفي[1].

وبعد بيان دعوى التداول الأصلي، ينتقل طه عبد الرحمان إلى تعضيد دعوى التداول الأصلي بدعوى التقريب التداولي، ليشكل الطرف الثاني من معادلة القراءة التكاملية للتراث، و تنص دعوى التقريب التداولي على أن ((لا سبيل إلى معرفة الممارسة التراثية بغير الوقوف على التقريب التداولي؛ الذي يتميز عن غيره من طرف معالجة المنقول باستناده إلى شرائط مخصوصة يفضي عدم استيفائها إلى الإضرار بوظائف المجال التداولي، فضلا على استناده إلى آليات صورية محددة.))[2].

والتقريب التداولي عند طه عبد الرحمان: هو كل نقل تصحيحي قام على قواعد تداولية أصلية عقدية أو لغوية أو معرفية حصل اليقين فيها، بتوسل آليات صورية تشترك في استعمالها جميع أنواع التقريب تشغيلا عقديا كان أو اختصارا لغويا، أو تهوينا معرفيا،ويتم هذا التصحيح بالتصرف في المنقول بالإضافة و الحذف والتخصيص والإبدال... حتى يصير موافقا للمجال التداولي المنقول إليه.

---

[1]. المصدر السابق، ص258

[2]. المصدر نفسه، ص 273

و قد تواردت على الممارسة التراثية منقولات تنوعت في مواضيعها ومناهجها، كما أن هذه المنقولات تزامنت وتفاعلت فيما بينها، و خضعت لأشكال استمرت تقريبا على مدى الأطوار التي تقلب فيها هذا التراث، وقد أفضت معايير تحديد المنقول الأصلح للنظر من وجهة نظر طه عبد الرحمان إلى اختيار علمين منقولين عن اليونان هما:

- **علم المنطق:** بوصفه أفضل نموذج للعلوم النظرية المنقولة؛ لانفراد موضوعه في النظر المجرد لا يضاهيه فيه علم نظري غيره، فيكون أحق منه بالتقريب، لذا وجب إخراجه عن وصفه التجريدي إلى وصف علمي يجعل عباراته راسخة في الاستعمال العادي، وأدلته مستخرجة من النصوص الشرعية، ونتائجه موصولة بأسباب التطبيق النافع للغير نفعه للذات.
- **علم الأخلاق:** بوصفه أفضل نموذج للعلوم العملية المنقولة، لانفراده بمرتبة في العمل لا يضاهيه فيها علم عملي غيره، فيكون أحق منه بالتقريب لذا وجب إخراجه عن وصفه التجريدي إلى وصف عملي يجعل مفاهيمه موصولة بالمدلولات اللغوية المستعملة، وأحكامه مستمدة من الأحكام الأخلاقية المبثوثة في الشرع.

و بهذه المستويات الثلاثة يكون طه عبد الرحمان قد تعامل مع التراث كحقيقة تاريخية لا يمكن الانفصال عنها ولا تقسيمها، فكانت الحاجة عنده تدعو إلى إنشاء تراث جديد لا لوك أحكام عن تراث قديم. بذلك يكون المفكر قد طرق آفاقا جديدة في قراءة التراث قراءة تحمل على الاهتمام بكلية التراث، كما تجدد الإعتبار لجوانب من ممارسة التراثية تعرضت للتغييب ردحا من الزمن؛ فضلا على أنها تفتح باب قراءة التراث بعين التراث ومن أجل التراث.

ثالثا: مبدأ الشمول

مبدأ أساسي يقوم عليه التطبيق الغربي لروح الحداثة، معناه العام الانتقال من حال الخصوص إلى حال العموم، أو من مجال الجزئية إلى مجال الكلية. فالحداثة الغربية من حيث اتسامها بالشمول هي تستغرق جميع الأفراد استغراقا شموليا يستوجب تجاوز الخصوصية. و مبدأ الشمول في التطبيق الحداثي الغربي يقوم على مبدأين هما:

التوسع المادي، أي اعتبار القيم المادية والمصالح الدنيوية والمنافع العاجلة قبل غيرها.والتعميم البشري، أي امتداد آثار الحداثة إلى الجنس البشري لوحده.

غير أن طه عبد الرحمان يختار مجالا مغايرا لمبدأ الشمول أرقى وأوفى من غيره، إذ أكد على أن آلية التطبيق الإسلامي لمبدأ الشمول بدورها تقوم على مبدأين أو ركنين هما: **التوسع المعنوي:** أي اعتبار القيم الروحية والمصالح الدنيوية والمنافع الآجلة قبل غيرها. **والتعميم الوجودي:** أي امتداد آثار الحداثة إلى كل الموجودات في هذا العالم لا الجنس البشري فقط.يقول:((ينبغي لمجالات التطبيق الإسلامي المعتبرة أن يبلغ فيها تغلغل التوسع المعنوي والتعميم الوجودي أعلى درجة.))[1].

1- التوسع المعنوي وحق المواطنة

تمحض عن الحراك الفكري الفلسفي الحديث شبكة من المفاهيم تعبر عن واقع جديد، وعن الرغبة في خلق نمط جديد من العلاقات بين الأفراد الذين يعيشون داخل المجتمع الواحد. من هذه المفاهيم الجديدة الوطن والأمة، كمفهومان يستمدان دلالتيهما من هذا الحقل بمختلف تحولاته الاقتصادية والاجتماعية والفكرية، والتي يشهدها العصر الغربي الحديث، واللذان يحملان طابعا سياسيا محضا.

فالوطن بالمعنى الخاص هو ((البيئة الروحية التي تتجه إليها عواطف الإنسان القومية، ويتميز الوطن عن الأمة "NATION" والدولة "ETAT" بعامل وجداني خاص، وهو الارتباط بالأرض وتقديسها لاشتمالها على قبور الأجداد)) [2]. وقال أديب إسحاق الدمشقي ((الوطن عند أهل السياسة مكانك الذي تنسب إليه ويحفظ حقك فيه، ويعلم حقك عليه، وتأمن فيه على نفسك وأهلك ومالك))[3].

فمفهوم الوطن هنا يستعمل للدلالة على رقعة جغرافية مخصصة يعيش عليها شعب؛ أفراده تربط بينهم روابط قانونية ووجدانية معا، ومنه ظهرت صفة المواطنة، التي تداولها الفكر السياسي الغربي في تصوره لقيام الدولة والأمة. لكن هذا التداول جاء مؤسسا على القوانين الوضعية، ويعطي الأولوية للعامل المادي في التعايش بين المواطنين ضمن مفهوم

---

1. طه عبد الرحمان ، روح الحداثة، مصدر سابق، ص210

2. جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج2، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1979، ص58

3. نقلا عن، رئيف خوري، الفكر العربي الحديث، تحقيق وتقديم محمد كامل الخطيب، وزارة الثقافة، دمشق ،سوريا، ط3 ، 1993، ص217

المواطنة على حساب العامل الأخلاقي المعنوي، فالمواطنة هنا تتحدد في سياق نظرية العدل؛ والتي من مقتضياتها أن يتمتع أفراد المجتمع الحداثي بالمساواة القانونية من أجل النهوض بواجب المشاركة في تدبير الشأن العام، بغض النظر عن اختلافهم في الخيارات والانتماءات التي تعتبر جزاء من الحياة الخاصة. فقد استقر لدى منظري الفكر السياسي عموما والأمريكيين على وجه الخصوص أن هناك موقفين متباينين من النظرة الخاصة في العدل التي تتأسس عليها المواطنة، إذ يشدد الأول على التفريق بين المواطنة والأخلاق، وهو موقف الليبراليين وأشهر ممثليه فيلسوف الفكر السياسي الأمريكي جون رولز، بحيث يرى هؤلاء أن المواطنة جملة من الحقوق الفردية تحددها نظرية العدل وضعت خارج نطاق الأخلاق، فالأفراد قاموا بتحديد مبادئ هذه النظرية السياسية حفظا لمصالحهم، بعد أن تجردوا من القيم والأغراض والأوضاع والأدوار التي تخصهم من أجل الحصول على حقوق متساوية مع غيرهم، على اعتبار أن الرؤية الأخلاقية شأن خاص كالعقيدة مثلا. ومن هنا تبلورت فكرة العلمانية.

أما الموقف الثاني فيقوم على أساس الجمع بين المواطنة، وأخلاق الجماعة، ويمثل هذا الاتجاه فئة من المفكرين السياسيين المعاصرين، أمثال ميكائيل ساندل، تشارلز تايلور ، ميكائيل ولتزر. إذ يرى هؤلاء أن المواطنة لا توجد إلا مقترنة بموقع داخل المجتمع وهي التي اصطلح عليها طه عبد الرحمان باسم: المواطنة الجماعانية، التي تحددها الممارسات الاجتماعية والتقاليد الثقافية والعلاقات الخاصة داخل المجتمع.

غير أن هذا التصور للمواطنة ضيق وقاصر،فطه عبد الرحمان أعاب على مفهوم المواطنة الحداثي الغربي بشقيه الليبرالي والجماعاني؛ إذ بين أن التصور الليبرالي يفضي إلى إيقاع المواطنة في انفصال مثلث هو: انفصال الذات عن الواقع، وانفصال الذات عن الآخر، وانفصال الذات عن نفسها. أما التصور الجماعاني، يفضي بدوره إلى إيقاع المواطنة في انغلاق مثلث هو: انغلاقها في الجماعة، والخصوصية، والعادات.

وخاص إلى أن المواطنة الصالحة لا تكون إلا مواطنة متصلة، ومنفتحة، أي عبارة مؤاخاة أي الارتقاء بالمواطنة من رتبة ((المواجدة في الوطن الواحد إلى رتبة المشاركة في الصلة الواحدة، ،أو في الاصطلاح رتبة المؤاخاة.))[1].

فالمواطنة بهذه المضامين الأخلاقية لم تعد مجرد دلالة تعبر عن قوانين وحدود وحقوق وواجبات اعتبارية؛ تعج بها الدساتير والمواثيق العامة والخاصة تستجيب للولادة والنشأة، وإنما هي إرادة روحية، ودفق أخلاقي نابع من صميم الطبيعة البشرية، بل هي كينونة وجود فاعل وحيوي تمثل خصائص الإنسان الباني للحياة والساعي إلى تطويرها، والمحافظ على كرامة أخيه الإنسان وسعادته وحريته.

فالوطن كما يقول عبد الحميد الزهراوي ((يعد المكان الجامع لنا جميعا، سواء جمعتنا الدول المتجاورة أم الألسنة المتفقة، أم الضمائر المتحدة، أم المصالح المتقاربة))[2].

منه يرى طه عبد الرحمان أن هذه المواطنة القائمة على المؤاخاة لا يمكن أن تتحقق إلا بواسطة الإحسان كمبدأ لتخليق الإنسان؛ امتثالا لقوله عز وجل ((إن الله يأْمُرُ بِالْعدل والْإحسانِ وإِيتَاءِ ذِي الْقُربى وينْهى عنِ الْفَحشَاءِ والْمُنْكَرِ والْبغْيِ يعِظُكُم لَعلكُم تَذَكرُون))[3]. فالإحسان معياره تقديم المصلحة العامة على المصلحة الخاصة، وترجيح مصلحة الغير على مصلحة الذات، في الوقت نفسه دفع المفاسد التي يتعدى ضررها إلى الإنسانية جمعاء، وتقديمه على الضرر الفردي.ويعود طه عبد الرحمان إلى التأكيد على أن تحقيق ركن التوسع المعنوي في التطبيق الإسلامي لمبدأ الشمول؛ يتأسس على مبدأين أساسيين هما:

أ- مبدأ الإخلاص واتصال المواطنة

هو أحد أركان التخلق العام وقوام العدل، إذ يحقق للمواطن الإتصال فيجد نفسه موصولا بالعدل كذات قائمة بحقوقها، وموصولا بالآخر متوليا دفع الظلم عنه، وموصولا بنفسه

---

1. طه عبد الرحمان ، روح الحداثة، ص213

2. عبد المجيد الزهراوي، الأعمال الكاملة، جمعها د: جودت الركابي، د: جميل سلطان ، وزارة الثقافة السورية، دمشق،1996،ص357

3. سورة النحل ، الآية 90

مشتغلا برفع ظلمها . فإخلاص المواطن عبارة عن التجرد من الأسباب التي تبعث عن الظلم ؛أي ظلم الإنسان لنفسه، و ظلم الإنسان للإنسان. لكن دوام التجرد من أسباب الظلم بغية الترقي إلى رتبة العدل لن يتحقق ما لم يعاضده دوام التوجه إلى المتجلي بالعدل، أي التوجه إلى فاطر الفطرة سبحانه وتعالى. بهذا فالمخاص في قوله وحكمه، والمتحري العدل في كل شأن؛ لن يتأتى له حتى يكون العدل خلقا له، ووصفا لا ينفك عنه، فتصدر عنه أقواله وأعماله آثاراعاجلة أم آجلة بعيدة عن الحيف والظلم والهوى، ويصبح بذلك عدلا لا يميل به هوى ولا تجرفه شهوة عابرة أو مصلحة وفائدة نازرة. فالمخاص بهذا يستحق محبة ا ورضوانه وكرامته ، إذ أخبر ا عز وجل أنه يحب المقسطين (...وَأَقْسِطُوا إِن الله يُحِب الْمُقْسِطِين)[1].

فالمخاص العادل المتوجه إلى المتجلي بالعدل؛ يسعى إلى أن يتحقق بحب المتجلي عليه بصفات القدسية، إذ هو الآمر الناهي، الوهاب المحسن المحب... ويتمثل هذا السعي في اجتلاب ما يرضيه، واجتناب ما يسخطه في كل فعل يأتيه، ولا يكتفي المخاص العادل أن يحب المتجلي عليه محبا لكل ما يحب، وكارها لكل ما يكره، بل أنه يحب الشيء لأجله ويكرهه لأجله.

ب- مبدأ الأمة وانفتاح المواطنة:

لا جدال في أن الإنسان لا تنتظم حياته إلا في المجتمع السياسي، هذا الأخير لم يقف على حدود الوطنية القائمة على المصالح المادية المتبادلة فقط؛ بل امتد بحسب اعتبارات معنوية، إلى علاقات أخرى حميمية وعاطفية تشكل كيانا آخر هو الأمة كنموذج للتيار القومي(الوطن الكبير)، في مقابل الوطن كنموذج للتيار الوطني (الوطن الصغير). ظهر هذا المفهوم ليستغرق الخطاب القومي الغربي والعربي على السواء. فالأمة في نظر دعاتها عموما هي إرادة فكرة قبل كل شيء آخر حسب فيلسوف البعث العربي ميشال عفلق، لأنها ليست مجموعا عدديا؛ بل هي فكرة تستجد في هذا المجموع كله أو بعضه يقول((لأن الفكرة موجودة في حالة البذور في كل فرد من أفراد الأمة.))[2]. فالأمم لا تنقرض بتناقص عدد أفرادها، بل بنقص الفكرة من بينهم، وليس المجموع العددي مقدسا

---

[1]. سورة الحجرات ، الآية 9

[2]. ميشال عفلق ، في سبيل البعث ، دار الطليعة، بيروت، (د.ت) ، ص74

في حد ذاته باعتباره عددا، بل باعتباره مجسدا لفكرة الأمة أو قابلا لأن يجسدها في المستقبل. فكل فرد من أفراد الأمة يحمل حظا من هذه الفكرة في نفسه وكيانه، وكل المنتسبين إلى نفس الأمة تجمع بينهم أواصر قوية.وفي هذا يرى زكي الأرسوزي: ((إن كلمة "أمة" و"الأم" تشيران باشتقاقهما من نفس المصدر، إلا أن الأمة امتداد للأسرة بل هي لرابطة الأخوية، فالأمة تجربة رحمانية بمعنى أنها امتداد لحياة الرحم.))[1].

غير أن تصور الأمة في فكر طه عبد الرحمان يختلف عن التصور القومي لها. فالأمة ليست تكتلا من أجل تحصيل منافع مادية مصدرها الحقوق، وإنما منافع روحية مصدرها الواجبات لأنها أصل التخلق. فالأمة بهذه هي جماعة أخلاقية، لأن المؤاخاة لا تعبر عن جوهرها الصافي إلا في الأمة، ومفهوم الأمة أوسع كما وكيفا من مفهوم الجماعة التي يدعو إليها الجماعانيون، وفضل الأمة على غيرها في ((أنها تمكن من التحقيق بالماهية الأخلاقية، أي تحقق الماهية الآدمية ذاتها.))[2]. فمبدأ الأمة يحقق للمواطن الانفتاح، فيجد نفسه منفتحا على الإنسانية،خارجا عن نطاق الفروق والحدود، مندمجا في الأخلاقية، واعيا بأصالتها واتساعها وفي الوقت نفسه متفتحا على أفق الإبداع، ومجددا ترتيب القيم يقول:((إن الأمة تشكل الفضاء الذي تثمر فيه القيم السلوكية قيما جمالية، تثمر بدورها قيما معرفية))[3].

هذه المعاني الروحية التي يستغرق بها المواطن في ظل الأمة المتخلقة؛ تمده بروحانية عالمية تمكنه من مواجهة تحديات عصره، وبذل الجهد لمقاومتها على اختلاف موانعها اقتصادية كانت أو اجتماعية، وهي التي كرسها النظام الاقتصادي الليبرالي، أو علمية وهي التي كرسها النظام العلمي والتقني الحديث. وكأن الأمة المتخلقة هي التي تسعى إلى تخليق هذين النظامين بإبداع قيم جديدة متصلة لا منفصلة وهذا لن يتحقق إلا في ظل الأمة الإسلامية التي اصطلح عليها عبد الرحمان باسم "الأمة المؤمنة المجاهدة"؛ التي يدعوها خلق الإخلاص والإحسان والمؤاخاة فيها إلى تعظيم المصالح الدينية لا الدنيوية للإنسانية

---

[1]. زكي الارسوزي ، الأمة العربية ، ماهيتها ، رسالتها ، مشاكلها ، دار اليقضة العربية للتأليف والترجمة والنشر، دمشق،1958 ، ص 7

[2]. طه عبد الرحمن ، روح الحداثة ، ص 227.

[3]. المصدر السابق نفسه، ص 228 .

قاطبة؛ لأنها أمة محبة محبوبة يقول: ((أما أبناء الأمة المؤمنة المجاهدة فلا تستعبدهم عوائق ولا عقبات، فهم يجاهدون عوائق الباطل والظلم، كما يجاهدون عقبات الحق والعدل، ويجاهدون نفوسهم وأهواءهم، طالبين تغيير أحوالهم، كما يجاهدون أعداء أمتهم، وضلالهم متبعين تقويم سلوكهم، ويجاهدون الأصدقاء كما يجاهدون الأعداء آمرين بالمعروف وناهين عن المنكر))[1]. مصداقا لقوله عز وجل((كُنْتُم خَير ُأمةٍ ُأخْرِجتْ ِللناسِ تَأْمُرُون بِالْمعرُوفِ وتَنْهون عنِ الْمُنْكَرِ وتُؤْمِنُون بِاللهِ...))[2].

2- التعميم الوجودي وواجب التضامن

ارتكز التطبيق الغربي لروح الحداثة على مبدأ التعميم البشري الذي لا يعدو قصرا على الآدميين فقط؛ وكأن الوجود كل الوجود مكون من البشر دون غيرهم في صورة التضامن ما بين أفراد النوع البشري. هذا التطبيق أوقع انفصالات لا حصر لها، على شكل قطيعة مع باقي مكونات العالم الأخرى، جاء التطبيق الإسلامي لروح الحداثة من أجل سدها عبر مبدأ التعميم الوجودي؛ الذي يستغرق في مضمونه كل الكائنات بغض النظر عن نوعها عبر مبدأ التراحم يقول طه عبد الرحمان: ((التراحم هو التضامن وقد شمل الكائنات كلها الناطقة منها وغير الناطقة.))[3].ويقوم على مبدأين هما:

أ- مبدأ التعميم البشري بمقتضى التضامن

مبدأ التضامن من المبادئ الأساسية للفكر الحداثي على اعتبار أن الإنسان هو مركز الوجود؛ وهذا هو شعار النزعة الإنسانية عموما، وكأن التضامن لا يصح أن يكون إلا بين بني البشر كذوات عاقلة وواعية، وما دون ذلك فلا يستحق أن يشمله التضامن. غير أن هذا التطبيق الذي يعبر في جوهره عن نزعة عنصرية؛ خالية من مظاهر الخلقية أفضت إلى حدود انفصالات أضرت بالمبادئ الأخلاقية، أو بالأحرى بإنسانية الإنسان يحددها طه عبد الرحمان في ثلاث مستويات:

- **الإنفصال عن التراث:** فالتطبيق الغربي لمبدأ التضامن أحدث اختراقا لماضي الإنسان؛ بكل ما يحمله من دلالات دينية وسياسية واجتماعية... تدخل في بناء هويته وعلاقته بالزمان

[1]. طه عبد الرحمن ، الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري، مصدر سابق، ص263 .

[2]. سورة آل عمران ، الآية 110

[3] . طه عبد الرحمان، الحق الاسلامي في الاختلاف الفكر، مصدر سابق، ص 237 .

والمكان، والغرض هو تحرير إرادة الإنسان من أجل الانفلات من هذا الماضي كعبء،حيث داس على حرمة التراث، وبدأ في التشريع من جديد وفقا لقاعدة مفادها: كل شيء قابل للنظر وإعادة النظر مهما كانت طبيعته، ولا وجود لما يصطلح عليه باسم المقدس أو المطلق. هذه الرغبة في التحرر أوقعت الإنسان في حالة من الظن والشك اللامتناهية ((فأصبح حاله حال المتزلزل الذي لا يثبت على شيء))[1].

- **الانفصال عن الطبيعة:** فالتطبيق الغربي لمبدأ التضامن أحدث اختراقا للمحيط الفيزيائي الذي يعيش فيه الإنسان على اختلاف ظواهره وكيفياته، بغية الانتصار عليه (السيطرة على الطبيعة)، فداس على حرمة الطبيعة من أجل تحرير قدرة الإنسان الحديث على الإنتاج والاصطناع،فكان أن عبثت الصناعة والتقنية بالطبيعة، وخلقت أخطارا وأهوالا هددت الحياة الأرضية برمتها، وأوقعت الإنسان في حالة من التوجس، وعدم القدرة على التحكم فيما سيحدث ((فأضحى حال الإنسان حال الخائف الذي لا يأمن أي شيء.))[2].
- **الانفصال عن الحيز:** فالتطبيق الغربي لمبدأ التضامن أحدث اختراقا للمكان الجغرافي الذي تحكمه ضوابط وحدود، من أجل تحرير قدرة الإنسان الحديث على الحركة اللامحدودة فداس على حرمة هذه الحدود، وأباح لنفسه استخدام أدق وسائل الإتصال التي لا تعترف بحصانة وقداسة الحدود والآخر الذي وراء هذه الحدود. فكان أن عبثت شبكة الاتصال هذه بمقومات المكان وخلقت أخطارا لا عدد لها، هددت خصوصية الآخر في المكان الآخر، وأوقعت الإنسان في حالة من الانكشاف ((فغدا حاله حال المتشرد الذي لا يقيم بأي شيء.))[3].

هذه الاختراقات الناجمة عن تطبيق مبدأ التضامن أخلت بالتوازن الضروري الذي يجب أن يكون بين الأطراف التي لها حقوق والتي عليها واجبات، فلم تحفظ حقوق الآخر (التراث، الطبيعة والحيز) والتي هي في الأصل بمثابة واجبات على الإنسان يجب صيانتها والقيام بها؛ من أجل صيانة وجوده، وهذا ما كرسه التطبيق الإسلامي.

ب- مبدأ التعميم الوجودي بمقتضى التراحم

---

1 . المصدر السابق، ص 239 .

2 . المصدر نفسه ، الصفحة نفسها

3. المصدر نفسه، ص 240

الرحمة خلق ينبني عليه الوجود الإنساني؛ الذي لا يقيم علاقته بالعالم على جزء منه فقط هو بنو جنسه، بل يقيم علاقاته بكل ما هو كائن بجانبه عبر التراحم. فالتراحم من الرحمة، التي هي لطف وعطف خاص بمن يستحق الرعاية والعناية، وا عز وجل هو الرحمان الرحيم. ومن اتصف بالرحمن كان صافي النفس، طيب الروح، مقبلا على الخير، متجنبا للمفاسد، مداوما على العمل الصالح،لأن الرحمة لا تفارق قلبه. فالإنسان الذي امتلأت جوانح نفسه رحمة تراه يحبها ويوصي بها ويدعو إليها امتثالا لقوله تعالى عز وجل ((ثُمَّ كَانَ مِنَ الَّذِينَ آمَنُوا وَتَوَاصَوْا بِالصَّبْرِ وَتَوَاصَوْا بِالْمَرْحَمَةِ * أُولَئِكَ أَصْحَابُ الْمَيْمَنَةِ))[1].

وقوله صلى ا عليه وسلم ((مثل المؤمنين في توادهم وتراحمهم وتعاطفهم كمثل الجسد الواحد إذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر الأعضاء بالسهر والحمى))[2].

والتراحم إنما هو واجبات كونية تقضي كلها بإيجاد عالم تكون فيه العلاقات بين الأحياء والأشياء جميعا علاقات بين أقرباء: أقرباء فيما بينهم، وأقرباء من الرحمن الذي يتجلى عليهم مصداقا لقوله عز وجل((وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ فَسَأَكْتُبُهَا لِلَّذِينَ يَتَّقُونَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَالَّذِينَ هُم بِآيَاتِنَا يُؤْمِنُونَ))[3]. والتراحم لا يقتصر على الإنسان فقط بل يمتد إلى الأحياء والجمادات. والقصص الإسلامي يؤكد على دخول البعض إلى الجنة في سقي كلب، ودخول البعض الآخر إلى النار في حبس هرة.

ويضع طه عبد الرحمان هذه الواجبات الرحمية في مجموعة من القواعد نذكر منها:

- لترحم الآخرين رحمتك بنفسك حفظا لقيمة الإنسان: وكأن الآخر قيمة في ذاته تدخل الراحم والمرحوم في علاقة تبادلية قوامها تقديم المنافع العامة على الخاصة.
- لترحم غير الإنسان رحمتك للإنسان حفظا لقيم الوجود: وهنا يتجلى مضمون التعميم الوجودي أي أن الراحم لا يهب رحمته للآدميين فقط؛ بل يوسعها لجميع الأشياء كذوات لها روحانية مثل روحانيته.

1 .سورة البلد ، الآية 18.17

2. رواه مسلم .

3. سورة الأعراف، الآية 156

- لتتخذ من تبيين مظاهر الرحمة طريق التفكر لا طريق التفكير فحسب: فرحمة الراحم هنا ليست لذاتها؛ وإنما اقتداء واهتداء للرحمن الرحيم وهو ا عز وجل الذي تجلت رحمته في مخلوقاته، فالرحمة هنا للعبادة والاعتبار لا للعادة والاختبار.
- لتتخذ في تخلقك طريقا للتشبه بأخلاق الرحمان: وهو مبلغ كل راحم رحيم عابد معتبر يطلب في تفكره الاتصاف بصفات ا الحسنى ويدعوه بها، ليمن عليك بنعمة الهداية الخالصة[1].

ما نخلص إليه هو أن التطبيق الغربي لمبادئ الحداثة قد أفضى بالإنسان إلى آفات أخلاقية لا عدد ولا حصر لها، ومنه كانت الدعوة إلى ضرورة الاشتغال بالتطبيق الإسلامي لروح الحداثة الذي لا يقل مشروعية عن الاشتغال بالتطبيق الغربي لهذه الروح وفق المبادئ نفسها التي أسست عليها الحداثة الغربية، لكن وفق ضوابط وغايات أخلاقية أعطت للحداثة الإسلامية بعدا عالميا صحح من خلاله واقع الحداثة الحالي، وأعاد للحداثة روحها الأصلية، وهذا بالربط بين الموروث الثقافي الإسلامي القويم والكسب الإنساني الحديث.

[1] . طه عبد الرحمن ، روح الحداثة، مرجع سابق، ص 252.

خاتمة

بناء على ما تم عرضه وتحليله من موقف طه عبد الرحمان من الحداثة الغربية، يمكننا القول إجمالا بأن فكر طه عبد الرحمان يشكل مشروعا حضاريا قائما بذاته، لما تضمنه من جدة في الطرح، وإبداع في المفاهيم والمناهج، ظل يتألق ويتجذر في فضاء الفكر العربي المعاصر على امتداد هذه السنين، ومما زاده ورسوخا راهنيته لكل ما يعانيه الفكر الإنساني المعاصر من أزمات. هذا المشروع أثار جدلا بين من عاصره من مشاريع أخرى، إذ تعرض للانتقاد من بعض من لم يرقهم التعايش مع هذا الفكر الرائد، فوصفوا صاحبه بأوصاف لا تعبر إلا عن تعصب في الطرح، ؛ إذ نعتوه بالطائر الذي يغرد خارج السرب،والصوت النشاز،والمفكر المتفيقه،والمتفلسف الذي لا يحسن النقد إلا بلسان غيره...ولعل أبرز نقد وجه لطه عبد الرحمان حول كتابه: الحق العربي في الإختلاف الفلسفي، كان من المفكر ناصيف نصار،ورد في مجلة المستقبل العربي العدد 347/جانفي-2008 تحت عنوان: "التواصل الفلسفي والمجال التداولي"، حيث أكد فيه على أنه لايصح وضع التواصل الفلسفي تحت سقف القومية.فالإختلاف الفلسفي حق للعرب وواجب عليهم في الوقت نفسه،فحرية العقل الفلسفي تقتضي دعم طاقاته الإبداعية بشتى الوسائل المتخصصة والمؤسسات اللازمة ،حتى إذا تمكن من الإضطلاع الناجع بمهام التواصل والإبداع ،سيكون نصير القومية ضد مشاريع الهيمنة عليه.

كما لايصح إخضاع التواصل الفلسفي للقيم الدينية، والمفكر العربي الذي ينظر في شؤون الإنسان والعالم إنطلاقا من مبادئ الإسلام،فالأجدى له ترك الفلسفة لأصحابها،وأن ينصرف إلى تظهير فكره تحت الصفة الدينية الفرعية التي يستحقها،وترك الفلسفة تنمو في المجال التداولي العربي بقواها الذاتية بحرية العقل الفلسفي حتى تزداد إمكانيات الإستفادة منها.

لكن أعمال طه عبد الرحمان المتميزة كشفت عن عمق طروحاته، وأبرزت شخصية باحث صلب متمرس، لا يقبل بغير الاجتهاد بديلا فيما يتناوله من معارف، وهذا ما أشاد به كل مهتم ومتطلع لفكره،منهم تلميذه وصديقه حسن السرات، الذي أكد في الكثير من مقالاته ومداخلاته على أن فكر الدكتور طه عبد الرحمان، وقوته المنطقية واللغوية والإيمانية جعلته محل إهتمام من قبل الكثير من المفكرين العرب والمسلمين .

ويرى السرات أن المغرب قد بخس حق هذا المفكر، ولم يعتن به العناية اللازمة. فكيف لا يثير هذا المشروع حنق بعض ممن يشتغلون بالفلسفة وصاحبه يؤكد على أن الغاية من مشروعه أن يجعل المتلقي العربي قادرا على تصنيع معلمه الفلسفي والمفهومي، من أجل إنشاء فلسفة متميزة ومستقلة تجعله قادرا على التفلسف.

ويمكن استخلاص ركائز المشروع الطاهائي في النقاط التالية:

- هدم واقع الحداثة الغربية المعاصرة لما انطوت عليه من آفات ومفاسد، أي مواجهة الحداثة الغربية بنحلها ومللها الوافدة، التي جرفت الكثير من العقول، وافتتنت بها الكثير من القلوب، لما نسج من حولها من أوهام زرعت الشكوك والانحلال، ومنه تخليص العقل الإنساني عامة والعربي الإسلامي خاصة من التبعية للفكر الغربي الحديث والمعاصر، حتى يستقل الناس بتفكيرهم ويتخلصوا مما هم فيه من الارتكاس في أوهام الحداثة، وهذا تكريس لسنة بل حق الاختلاف عن طريق مراجعة قضية الفلسفة، باعتبارها أكبرمنفذ تسربت منه انحرافات الفكر الإنساني في العصر الحديث والمعاصر. وقد وضعها الباحث تحت المجهر ومشرحة النقد فأسقطها من عليائها، ونقض العبودية الفكرية لها، وجعلها عارية من كل ما رافقها من ادعاءات على مر السنين.

- وضع مشروع لفلسفة إسلامية تضاهي في بنائها المعرفي والمنهجي الفلسفة الغربية، وتتغاير معها في المنطلقات والتصورات والمفاهيم والمصطلحات،و مستمدة من ثوابتها ومنهجيتها. فلسفة تستقل برؤيتها ومجالها التداولي، فكل فلسفة لها قوميتها، وسياقها التاريخي، واللغوي والفكري، وهذا من أجل فتح آفاق جديدة للنظر في أوضاع العالم العربي الإسلامي، والخروج من أزمته الحالية. إذ شبهها بأنها سقطة حضارية كبرى، وهذا بمراجعة المفاهيم ونقدها وإنشاء ما ينسجم مع ما يستشكله المتفلسف العربي في معترك الحضارة المعاصرة، ويستدل عليه في مجاله العربي الإسلامي، بإبداع عتاد اصطلاحي ومفاهيمي كفيل بإنتاج خطاب فكري متميز ومستقل، فعلى حد قوله أن قوة الاصطلاح غدت لا تقل أهمية عن قوة السلاح.

- التأصيل لرؤية أخلاقية عالمية معاصرة بقدر عالمية الإسلام، وهذا أساس يفتقده الفكر الغربي الحديث والمعاصر عموما في اندفاعه نحو حداثة تعوزها ضوابط أخلاقية، وتفتقر إليها التصورات العقلانية غير المشروطة، و أيضا تفتقد إليها الفلسفات التي ارتهنت إليها، وربطت مصيرها الفكري والحضاري بها. والجواب الإسلامي عما تعانيه الحضارة الغربية من تأزم هو بالنسبة للرؤية الطاهائية الجواب الأخلاقي، لأنه ينبني أساسا على ما جاء به الإسلام في وصله للأخلاق بالدين.و هذه الصلة لا ينازع فيه إلا مكابر.

- الجهر بالنقد لأولئك الذين استلذوا التقليد والتبعية، والمنتمين إلى الإسلام والعروبة سواء من مقلدة المتقدمين أومقلدة المتأخرين، وما تميزت به كتاباتهم من ركاكة استغلقت على الأفهام، كونهم خاضوا فيما خاض فيه غيرهم دون نقد أو تمحيص على مقتضيات ثقافتهم، وهذا كله تسبب في خضوع الأمة وجمودها معرفيا ومنهجيا واستسلامها لغيرها، لأنهم اتخذوا من عقلانية الغرب منهجا ومنطلقا لفكرهم تحت شعار الإصلاح والتنوير والتجديد. لكن سرعان ما سقطوا من حيث لا يشعرون أن فقدوا حاسة النقد والتقويم لديهم، وتقلبوا في أطوار حياتهم من النقيض إلى النقيض، فهم على الدوام يتشكلون مع الأحوال ويغيرون المواقع في كل آن، ويركبون أمواج العصرنة الوافدة من الغرب ،وظلت توجهاتهم العصرية – إن كانت صالحة- تتخذ من الغرب قبلة لها، ومن العقلانية إمامها، ولم يتنبهوا إلى وجود جراثيم اليهود في الفلسفة الحديثة والمعاصرة، فهم يتفلسفون بما يخدم عدوهم وهذا عندما تنكروا لهويتهم، وهم يتحدثون عن كونية لا علاقة لهم بها، لأنهم انخدعوا بمقولتين هما: الاستجابة للشمولية الفلسفية، والانخراط في الحداثة العالمية.

- إنشاء نظرية تكاملية في التعامل مع التراث؛ يتم من خلالها تقديم منهج جديد في قراءة التراث وتقويمه، وهو منهج يعتبر في عمقه مواجهة لأصحاب المشاريع الداعية والساعية إلى إعادة قراءة التراث مهما كان مضمونه؛ سياسيا كان أم دينيا أم اجتماعيا في ضوء المناهج الغربية الحديثة، ومن ثم بناء رؤية جديدة في التفاعل مع التراث تواصلا لا انفصالا، أي عودة الاتصال بالتراث من خلال مجاله

التداولي، وبكيفية تكاملية لا تجزيئية، بعيدا عن الحقول التداولية المناقضة له، والبعيدة عن روحه. وهذه دعوى من طه عبد الرحمان إلى عدم الاغترار بما يروجه الغرب الحديث والمعاصر من دعوى التعارض بين الماضي والحاضر، المنقول والمعقول، ومنه ضرورة عودة العقل إلى كماله حين لا يتنافى مع الغيب، وحينها يتحرر الإنسان من غفلته، ومن سيطرة ضلالاته، وغرائزه، ويدخل في سعادة العبودية لرب العالمين.

وإجمالا يمكننا القول بأن الفكر الطاهائي بلغ من الجرأة مبلغا كبيرا ومشهودا، لما جاء فيه من رؤى لم يجرؤ الكثير من المفكرين العرب المعاصرين على طرحها وتبنيها في زمن بلغت فيه الهيمنة الغربية أقصى حدودها.

الفهارس

I- قائمة المصادر والمراجع

أولا: قائمة المصادر

- القرآن الكريم.
- الحديث النبوي الشريف.

1- طه عبد الرحمان، الحق الإسلامي في الإختلاف الفلسفي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2005
2- طه عبد الرحمان، الحق العربي في الإختلاف الفلسفي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2002
3- طه عبد الرحمان، العمل الديني وتجديد العقل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط2، 1997.
4- طه عبد الرحمان، اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 1998.
5- طه عبد الرحمان، تجديد المنهج في تقويم التراث، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط3، 2007
6- طه عبد الرحمان، حوارات من أجل المستقبل، منشورات الزمن، دار الهدى للطبع والنشر، المغرب، ط1، 2005.
7- طه عبد الرحمان، روح الحداثة –المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية- المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2006
8- طه عبد الرحمان،سؤال لأخلاق – مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية- المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب،ط3، 2006
9- طه عبد الرحمان، فقه الفلسفة1 –الفلسفة والترجمة- المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 1995.
10- طه عبد الرحمان، فقه الفلسفة 2- القول الفلسفي، كتاب المفهوم والتأثيل- المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 1999.

11- طه عبد الرحمان، ماتت الفلسفة لتحيا الفلسفة، مجلة آفاق، العدد63، الرباط، المغرب، 2000

ثانيا: قائمة المراجع:

أ: قائمة المراجع بالعربية:

1- ابن سينا، في أحوال النفس، تحقيق محمد فؤاد الأهواني، دار إحياء الكتب العربية، مصر، 1952.

2-أحمد أمين، زكي نجيب محمود، قصة الفلسفة الحديثة، لجنة التأليف والنشر، القاهرة، مصر، 1978.

3- أحمد منصور، سقوط الحضارة الغربية، - رؤية من الداخل- دار العلم، دمشق سوريا، ط1، 2002.

4- أرسطو، كتاب النفس، ترجمة أحمد فؤاد الأهواني، راجعه على اليونانية جورج شحاته قنواتي، عيسى البابي الحلبي، دار النهضة، القاهرة،مصر، ط1، 1949.

5- آلان تورين، نقد الحداثة، ترجمة أنور مغيث، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، مصر، 1997.

6- ألان تورين، نقد الحداثة، ترجمة صباح الجهيم، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، سوريا، 1998.

7- آلان تورين، ماهي الديمقراطية بحكم الأكثرية أم ضمانات الأقلية؟ ترجمة حسن قبيسي، دار الساقي، بيروت، لبنان، 1995.

8- الداوي عبد الرزاق، موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، 1992.

9- الزهرة بلحاج، الغرب في فكر هشام شرابي، دار الفارابي، بيروت لبنان، ط1، 2004

10- الغزالي (أبو حامد)، معيار العلم في المنطق، شرح أحمد شمس الدين، دار الكتاب العلمية،القاهرة، مصر، ط1، 1990 .

11- أميمة أبو بكر، شيرين شكري، المرأة والجندر، دار الفكر، دمشق، سوريا، ط1، 2002.

12- أنور الجندي، الفكر العربي -دراسة نقدية- وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الكويت، ط1، 1987.
13- الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة، مج2 ،دار المعرفة، بيروت، لبنان، ط2، 1975.
14- ايمانويل كانط، ما هو عصر الأنوار؟، في كتاب الفلسفة الحديثة – نصوص مختارة- اختيار وترجمة محمد سبيلا، عبد السلام بن عبد العالي، إفريقيا الشرق، المغرب، 2001.
15- تزفتيان تودروف، فتح أمريكا ومسألة الآخر، ترجمة بشير السباعي، دار سينا، القاهرة،مصر، 1992.
16- تشارلز داروين، أصل الأنواع، ترجمة إسماعيل مظهر، مكتبة النهضة، بيروت، لبنان، 1973.
17- توم بوتومور، مدرسة فرانكورت، ترجمة سعد هجرس، مراجعة محمد حافظ دياب، دار أويا للطباعة والنشر والتوزيع، طرابلس، ليبيا، ط2، 2008.
18- تيري إيغلتون، أوهام ما بعد الحداثة، ترجمة منى السلام، مراجعة سمير سرحان، مركز اللغات والترجمة، أكاديمية الفنون، القاهرة، مصر، 1998.
19- جورج بوليتزر، فلسفة الأنوار، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط2، 1977.
20- جوزيا رويس، محاضرات في المثالية الحديثة، ترجمة أحمد الأنصاري، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، مصر، 2003.
21- حاجي خالد، من مضايق الحداثة إلى فضاء الإبداع الإسلامي والعربي، المركز الثقافي الإسلامي، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2005.
22- حسن محمد حسن، النظرية النقدية عند هربرت ماركيوز، دار التنوير والطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 1993.
23 - رئيف خوري، الفكر الغربي الحديث، تحقيق وتقديم محمد كامل الخطيب، وزارة الثقافة، دمشق، سوريا، ط3، 1993.
24- روجي غارودي، من أجل حوار الحضارات، ترجمة عادل العوا، دار عويدات، بيروت، لبنان،.1982

25 - رونالد سترومبرج، تاريخ الفكر الأوربي الحديث، ترجمة أحمد الشيباني، دار القارئ العربي، القاهرة، مصر، ط1، 1994.
26- زكريا إبراهيم، كانط والفلسفة النقدية، مكتبة مصر، القاهرة، ط2، 1999.
27 - زكي الأرسوزي، الأمة العربية، ماهيتها، رسالتها، مشاكلها، دار اليقظة العربية، للتأليف والترجمة والنشر، دمشق، سوريا، 1958.
28- سالم القمودي، حركة الفكر بين التلقائية، والتوجيه القسري، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت، لبنان، 2006.
29- سالم القمودي، الإنسان ليس عقلا، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت، لبنان، 2001 .
30- سيار الجميل، العولمة والمستقبل –إستراتيجية تفكير- الأهلية للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، 1998.
31- طيب تيزيني، الإطار النظري والمفاهيمي – من ندوة الحداثة وما بعد الحداثة- بمشاركة لفيف من المفكرين العرب، منشورات جامعة فيلادلفيا، عمان، الأردن، ط1، 2000
32 - عاطف العراقي، ثورة العقل في الفلسفة العربية، دار المعارف، مصر، ط5، 1984.
33- عباس محمد حسين سليمان، العقل والعقلانية النقدية، دار المعارف الجامعية، الأسكندرية، مصر، ط2، 2002.
34- عبد الحميد أحمد أبو سليمان،أزمة العقل المسلم،دار الهادى للطباعة والنشر والتوزيع،بيروت،لبنان،2003
35- عبد الرحمان بدوي، إمانويل كانط، وكالة المطبوعات ، الكويت، 1977.
36- عبد الرحمان بدوي، فلسفة العصور الوسطى، دار القلم، بيروت، لبنان، ط3، 1979.
37- عبد ا إبراهيم، المركزية الغربية – إشكالية التكون والتمركز حول الذات- المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 1997.
38- عبد المجيد الزهراوي، الأعمال الكاملة، جمعها جوت الركابي، جميل السلطان وزارة الثقافة السورية، دمشق، 1996.

39- عبد المجيد النجار، خلافة الإنسان بين الوحي والعقل، المعهد العالي للفكر الإسلامي، و.م.أ، ط1، 2000.
40- عبد الوهاب المسيري، فتحي التريكي، الحداثة وما بعد الحداثة، دار الفكر المعاصر، بيروت، لبنان، ط1، 2003.
41- عبد الوهاب المسيري،صراع حضارات أم حوار ثقافات؟،منشورات منظمة تضامن الشعوب الإفريقية والأسيوية،القاهرة، مصر،.1997
42- عبد الوهاب المسيري، دراسات معرفية في الحداثة الغربية، مكتبة الشروق العربية، القاهرة، مصر، ط1، 2006.
43- عثمان أمين، ديكارت، مكتبة الانجلومصرية، القاهرة، مصر، 1969.
44- عدنان رضا النحوي، تقويم نظرية الحداثة،دارالنحوي للنشروالتوزيع، المملكة العربية السعودية ط1، 1992.
45- علي حرب، الماهية والعلاقة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 1998.
46- عمر مهيبل، البنيوية في الفكر الفلسفي المعاصر، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1991.
47- عمر مهيبل، من النسق إلى الذات، قراءات في الفكر الغربي المعاصر، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2007.
48- فتحي التريكي، رشيدة التريكي، فلسفة الحداثة، مركز الإنماء القومي، بيروت، لبنان، 1992.
49- فريدة غيوة، اتجاهات وشخصيات في الفلسفة المعاصرة، دار الهدى للطباعة، والتوزيع عين مليلة، الجزائر، 2002.
50- فيصل عباس، الفلسفة والإنسان – جدلية العلاقة بين الإنسان والحضارة- دار الفكر العربي، بيروت، لبنان، ط1، 1996.
51- مارتن هيدجر، التقنية، الحقيقة، الوجود، ترجمة محمد سبيلا، عبد الهادي مفتاح، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، 1995.
52- مارغريت روز، ما بعد الحداثة، ترجمة أحمد الشامي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، مصر، 1994.

53- محسن صخري، فوكو قارئا لديكارت، مركز الإنماء الحضاري، حلب، سوريا، ط1، 1997.
54- مطاع صفدي، نقد العقل الغربي – الحداثة وما بعد الحداثة- مركز الإنماء القومي، بيروت، لبنان، 1990.
55- منذر عياشي، الكتابة الثانية وفاتحة المتعة، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، 1998.
56- محمد آركون، قضايا في نقد العقل الديني، ترجمة هاشم صالح، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، 1998.
57- محمد آركون، معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، لبنان، ط1، 2001.
58- محمد آركون، القرآن من التفسير إلى نقد الخطاب الديني، ترجمة هاشم صالح، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 2001.
59- محمد الشيخ، فلسفة الحداثة في فكر هيغل، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 2008.
60- محمد الشيكر، هيدجر وسؤال الحداثة، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، 2006.
61- محمد جلال العظم، حسن حنفي، ما العولمة؟ المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، تونس، 1996.
62- محمد حامد دويدار، مجدي محمود شهاب، الاقتصاد السياسي، الدار الجامعية، بيروت، لبنان، 1995.
63- محمد سبيلا، عبد السلام بن عبد العالي، الحداثة وانتقاداتها - نقد الحداثة من منظور غربي- دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، ط1، 2006.
64- محمد سبيلا، الحداثة وما بعد الحداثة، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2000.
65- محمد عابد الجابري، العولمة والعرب، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط1، 1998.

66- محمد عابد الجابري، قضايا في الفكر المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط1، 1997.
67- محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي – دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية – المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، 1986.
68- محمد نور الدين إفاية، الحداثة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة، نموذج هابرماس. إفريقيا الشرق، الدار البيضاء،المغرب، 1991.
69- ميشال عفلق، في سبيل البعث، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان (د ت).
70- ميجان الرويلي، سعد البازغي، دليل الناقد الأدبي، دار العبيكان،المملكة العربية السعودية، ط1، 1995.
71- ناصيف نصار، باب الحرية- انبثاق الوجود بالفعل – دار الطليعة والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 2003.
72- نصر حامد أبوزيد، الخطاب الديني المعاصر وآلياته ومنطلقاته الفكرية – الإسلام والسياسة- المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية، الجزائر، 1995.
73- نصر حامد أبوزيد، مفهوم النص – دراسة في علوم القرآن- المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 1996.
74- نعنعي عبد المجيد، أوربا في بعض الأزمنة الحديثة والمعاصرة، دار النهضة العربية، القاهرة، مصر، 1965.
75- نعيمة شومان، العولمة بين النظم التكنولوجية الحديثة، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط1، 1998.
76- نيكولاس رزبرج، توجهات ما بعد الحداثة، ترجمة ناجي رشوان، مراجعة، محمد بريدي، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، مصر، ط1، 2000.
77- هامبشر ستيوارت، عصر العقل، ترجمة ناظم الطحان، دار الحوار، اللاذقية، سوريا، 1976 .
78- هشام شرابي، النظام الأبوي وإشكالية تخلف المجتمع العربي، ترجمة ماهر شريح، دار نلسن، السويد، ط4، 2000.

79- هيغل، أصول فلسفة الحق، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، دار الثقافة، القاهرة، مصر، 1985

80- والتر ستيس، فلسفة هيغل، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، دار الثقافة، القاهرة، مصر، 1980.

81- وليام كلاي رايت، تاريخ الفلسفة، الحديثة، ترجمة محمود سيد أحمد، مراجعة إمام عبد الفتاح إمام، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، مصر، ط1، 2005.

82- يوسف القرضاوي، المسلمون والعولمة، دار التنوير والنشر الإسلامية، بور سعيد، مصر، 2000.

83- يوسف كرم العقل والوجود، دار المعارف، مصر، ط1، 1964.

84- يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، دار القلم، بيروت، لبنان، 1949.

ب: قائمة المراجع بالفرنسية

1- Alain tourine, critique de la modernité, edition Fayard, 1992.

2 - Descartes, discours de la méthode, par T.V. charpentier, librairie Hachette, éditions, Paris, 1918.

3- G,W,F,hegel,phenomenologiedel'esprit,tradition. J ,Hypotlite aubier, montaigne, Paris, 1944.

4- Emile brehier, histoire de la philosophie, Tome 3, presse universitaire de France (PUF), Paris, 1981.

5- Hegel, leçon sur l'histoire de la philosophie, Tome 6, la philosophie moderne de FR Bacon aux lumières, traduit de l'allemand par Pierre garmiron, bibliothèque des textes philosophiques, vrin, Pais, 1985.

6- Hicham Sharabi, le neo-patriarcat, edition mercure de France, Paris, 1996.

7- Max weber, l'éthique protestante et l'esprit du Capitalisme, plon, paris. 1964.

8- Jean François lyotard, la condition poste-modernité, cérés édition, Tunis, 1994. .

9- Yourgen Habarmas, le discours philosophique de la modernité, traduit de l'allemand par Christain bouchind homme et Rainer Rochlitz, Gallimard, 1988.

II - قائمة المعاجم والموسوعات

أولا: باللغة العربية

1- ابن منظور، لسان العرب، مج2 ، دار بيروت للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، 1955.
2- ابن منظور، لسان العرب، مج10،مج12،مج14، دار صادر، بيروت، لبنان، ط1، 2001.
3- آندري لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، مج2، ترجمة خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، بيروت، لبنان، ط2،2001.
4- المعلم بطرس البستاني، محيط المحيط، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، لبنان، 1977.
5- جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج2، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان، 1982.
6- عبد الرحمان بدوي، موسوعة الفلسفة، ج2، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 1984.
7- مراد وهبة، يوسف كرم، يوسف شلالة، المعجم الفلسفي، دار الثقافة الجديدة، القاهرة، مصر، ط2، 1971.
8- هشام شبانة وآخرون، موسوعة أعلام العلماء والأدباء العرب والمسلمين، مج3، مج7،مج14، دار الجيل، بيروت، ط1، 2005

ثانيا: باللغة الفرنسية

1- André lalande, vocabulaire technique et critique de la philosophie, presse universitaire de France (PUF), 2eme edition, Paris, 1968.
2- La grande Encyclopédie, la rousse, bibliothèque la rousse, Paris, 1975.

III - قائمة الدوريات

1- مجلة إسلامية المعرفة، العدد6، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، بيروت، لبنان، .1996

2- نقلا عن مجلة الإسلام وطن، العدد132،القاهرة،مصر، مارس 1998.

3- مجلة الآداب والعلوم الإنسانية، العدد10، جامعة الأمير عبد القادر الإسلامية، قسنطينة، الجزائر، جانفي 2009.

4 - مجلة الإبداع والعلوم الإنسانية، العدد38،بيروت،لبنان، 2000.

5 - مجلة الإبداع والعلوم الإنسانية،العدد 42، بيروت، لبنان ، 2000.

6 - مجلة التبيين،العدد3،الجمعيةالثقافية الجاحظية،الجزائر،.1999.

7 - الخبرالأسبوعي، العدد99، الجزائر، من 24-30 جانفي، 2001.

8 - مجلة الفيصل،ع262، دار الفيصل للنشروالتوزيع ،المملكة العربية السعودية ، 1992 .

9 - مجلة الكرمل، العدد12، الاتحاد العام للكتاب والصحفيين الفلسطينيين، 1984.

10 - مجلة الملتقى، العدد3، المملكة العربية السعودية، 2001 .

11- مجلة فصول، العدد4، الهيئة العامة المصرية للكتاب، القاهرة، 1984.

12- مجلة فكر ونقد، العدد48، الرباط، المغرب، أفريل 2002 .

13- مجلة فكر ونقد، العدد2، الرباط، المغرب، أكتوبر1997.

14- مجلة فكر ونقد، العدد21، الرباط، المغرب، سبتمبر 1999.

فهرس الموضوعات الصفحة